N° 24. SEPTEMBRE 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La vie spirituelle avec le Christ en Dieu

(*Suite*)

III

La vie cachée en Dieu

En même temps que nous pénétrons dans l'intérieur de Jésus, dans son Cœur et dans son Ame, vivant de sa vie, aimant de son amour, nous arrivons au sanctuaire même de la divinité, et le terme de la vie spirituelle est précisément de se cacher et de se perdre en Dieu : *vita abscondita cum Christo* in Deo. Vivre *en Dieu* c'est participer à toute la vie divine, au point d'avoir les *pensées* de Dieu, les *volontés* de Dieu, les *sentiments* de Dieu, et de rayonner Dieu au dehors.

*
* *

Au ciel, on pense avec Dieu, par Dieu et comme Dieu. Aucune image créée n'étant assez vaste pour représenter l'infini et l'insondable, ni assez immatérielle pour reproduire l'acte pur, l'essence divine s'unit immédiatement à

l'esprit des bienheureux et devient, pour ainsi dire, leur idée. Et, comme elle leur est intimement présente et que rien ne pourrait la rendre plus vive et plus actuelle, elle est aussi le verbe : la parole par laquelle Dieu dit sa connaissance devient en quelque manière la parole des contemplateurs de la patrie, le terme ineffable de leur vision. Cette vision, assurément, est créée et finie, mais puisque le principe et le terme, l'idée et le verbe, est l'essence divine, on peut dire que les bienheureux pensent *avec* Dieu et *par* Dieu. Et, dès lors, ils pensent toujours *comme* Dieu, leurs jugements restent toujours conformes aux jugements divins, qu'ils contemplent et qu'ils admirent.

Sur la terre, nos connaissances les plus hautes ne sauraient s'affranchir des ténèbres de l'exil, mais nous recevons des facultés de lumière avec les dons du Saint-Esprit, et surtout le don de *sagesse*, qui devient pour nous le principe de pensées vraiment surnaturelles. La sagesse que les anciens appelaient *sapida scientia*, doit être une science *savoureuse*, en vertu de laquelle le connaissant jouit et se délecte de l'objet connu et se met en conformité avec lui. Ce don merveilleux nous dispose à émettre des jugements dignes de Dieu, à estimer et apprécier toutes choses, comme Dieu les apprécie lui-même dans son éternité. Tandis que les savants du siècle ne voient dans les événements que le jeu du hasard ou de simples lois physiques ou morales, l'homme qui vit en Dieu par la sagesse aperçoit le Seigneur qui marque sa trace lumineuse dans tous les faits de l'histoire ; et, d'instinct, il répète la parole de l'Écriture : *Ecce Dominus transit*, « Voici le Seigneur qui passe ! » Tandis que le mondain ne comprend rien au sacrifice et considère la mortification comme une folie, se hâtant de cueillir les roses avant qu'elles soient flétries et de promener ses affections sur les créatures à leur printemps ; le juste caché en Dieu pense avec lui et dit comme lui : « Bienheureux les pauvres, bienheureux ceux qui souffrent ! Malheur à vous qui êtes rassasiés et qui riez maintenant ! Heureux vous tous qui êtes haïs, calomniés, persécutés à

cause de moi! Réjouissez-vous, tressaillez d'allégresse, parce que votre pensée est grande dans le ciel! » — Pour les mondains, la vie qui compte est celle qui a de l'éclat, qui fait du bruit, dont on parlera, qui donnera de la gloire ou nourrira des sensations ; pour l'homme surnaturel c'est la vie cachée, mais déjà féconde, qui doit s'épanouir sur les âmes et transformer l'humanité, en lui imposant le principe du salut; c'est la vie qui demeure, puisqu'elle est déjà pleine d'éternité.

Voilà comment on peut s'initier dès ici-bas aux vraies *pensées* de Dieu.

*
* *

La vie surnaturelle consiste encore à avoir les *volontés* de Dieu. La grâce sanctifiante, qui nous a prêté un regard nouveau pour apercevoir le divin, nous communique aussi un goût surnaturel pour nous faire sentir et savourer en toutes circonstances les vouloirs du Maître. C'est un point de l'enseignement révélé que la charité de la terre ne diffère pas essentiellement de la charité du ciel. Elle est, à coup sûr, beaucoup moins parfaite : sujette aux attaques incessantes de l'ennemi, elle doit subir aussi, du côté des passions ou de notre nature elle-même, des contrariétés et des obstacles qui gênent son action. Mais il n'y a pas deux charités, l'une pour l'état de voie et l'autre pour la patrie : c'est la même qui, commencée ici-bas, se parfait dans le ciel. Aussi bien le grand Apôtre saint Paul a-t-il soin de déclarer que, si la science et la prophétie doivent disparaître, la charité régnera encore dans l'au-delà : *charitas nunquam excidit* (1).

Puisque la charité de la terre ne diffère pas essentiellement de la charité du ciel, elle doit produire, quoique à un degré inférieur, ce que réalise la charité bienheureuse, c'est-à-dire l'unité des volontés et des vouloirs. Le propre des amis est de n'avoir qu'une vie, qu'un désir et qu'un

(1) I Cor., XIII, 8.

cœur. Or, la charité est une amitié véritable entre Dieu et nous (1). Par elle Dieu nous dit qu'il nous aime et qu'il est nôtre, nous lui répondons que nous l'aimons et que nous sommes siens. Elle est fondée sur une communauté de biens, qui se fait par la grâce sanctifiante. Celle-ci étant une véritable participation de la nature divine, l'être de Dieu se déverse en nous ; il y a ainsi un lien commun entre lui et nous, il trouve en nous quelque chose de lui-même : cette vie surnaturelle qui est son image et sa ressemblance. Il commence par nous donner du sien : cet écoulement de sa nature ; et, en retour, nous lui donnons du nôtre, parce que, en faisant fructifier sa grâce, nous procurons sa gloire, nous lui rendons bien pour bien, amour pour amour : c'est la communication réciproque.

Ainsi, la notion même de la charité exige l'union des volontés ; et pour que cette union soit efficace, elle réclame la *présence réelle* ou l'*habitation* de la Trinité en nous. L'amitié, en effet, veut jouir, et il n'y a pas jouissance entière partout où il y a séparation. Voilà pourquoi l'amitié tend de toutes ses forces et par toutes ses aspirations au rapprochement, et, si elle ne l'obtient pas, c'est par une impuissance qui la désole. Du moins, on cherche à la réaliser en pensée, cette union, et, plus d'une fois, on charge l'esprit de faire un voyage à la place du cœur prisonnier. Si l'amitié humaine doit gémir de son infirmité, l'amitié divine, elle, tient à son service une puissance infinie. L'union est aussitôt faite que désirée : Dieu est à l'âme, l'âme est à Dieu.

Union réelle, présence substantielle, *habitation* permanente des personnes divines en nous, voilà le mystère de la charité, voilà la vie en Dieu, qui nous fait vouloir ce que Dieu veut et comme il le veut.

(1) Sur cette notion de la charité, amitié parfaite, voir le P. Cocon-nier, O. P., *La Charité*, dans la *Revue Thomiste*, janvier 1905, mars 1906, mars 1907.

*
* *

Dès lors, nous prendrons, comme infailliblement, les *sentiments* de Dieu, c'est-à-dire que nous regarderons comme notre mal ce qui serait l'offense divine et comme notre plus grand bien tout ce qui est la gloire de Dieu; et que nous essaierons de faire de chacune de nos actions et de notre existence tout entière, comme nous l'avons dit, un hymne de louange et un cantique d'amour pour le Seigneur...

C'est ainsi que l'homme vraiment spirituel apprend à *goûter* Dieu et à savourer le divin. La prospérité lui est accordée, il dit : « Merci! sans se laisser éblouir. Ces biens qui remplissent mon existence me sont prêtés, je m'en sers et je leur dis : Œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur! »

Le ciel lui prolonge la vie et la santé; il sait que tout cela lui est donné à crédit, que ses facultés sont des talents destinés à fructifier. Son existence sera belle, fortunée et féconde, si elle participe à celle du Maître, si elle est une vie cachée en Dieu. Santé, intelligence, volonté, vous êtes l'œuvre du Seigneur, bénissez le Seigneur!

La maladie peut venir un jour le clouer sur un lit d'impuissance ou de douleur, elle sera la bienvenue; la *bonne souffrance* est aussi l'œuvre du Seigneur qui doit bénir le Seigneur!

La mort elle-même apparaît comme la céleste messagère, qui vient annoncer l'arrivée du Bien-Aimé... C'est à elle surtout qu'il faut dire : Œuvre du Seigneur, bénissez le Seigneur! Oui, il doit être béni le jour où l'on pourra dire : Enfin, ô mon Dieu, nous allons nous voir!

Voilà une spiritualité indépendante de tout système d'écoles et qui peut être conseillée à toutes les âmes : puisque toutes reçurent par la grâce sanctifiante les *dons* du Saint-Esprit, l'*habitation* de la Trinité tout entière, elles peuvent avoir la vie *en Dieu* et reproduire en quelque

manière les pensées de Dieu, les volontés de Dieu, les sentiments de Dieu.

*
* *

Mais, bien qu'elle soit cachée, cette vie doit *rayonner* Dieu, en nous, autour de nous, dans le cercle de nos relations. Saint Ignace d'Antioche, écrivant aux premiers chrétiens, leur rappelait qu'ils portent Dieu, qu'ils portent un temple, qu'ils portent le Christ et la sainteté du Christ (1). Les justes sont un temple dédié à la présence divine, et, quand ils passent à travers le monde, ils transportent avec eux le temple consacré; bien plus, ils doivent être des *ostensoirs*, pour montrer Dieu au dehors, après que Dieu a resplendi en eux. Du moment que les personnes divines habitent en nous, elles transfigurent notre être tout entier : l'âme, ses facultés et même notre corps. Il y a, en effet, dans le corps des saints, une beauté secrète, une sorte de majesté cachée qui se révèle parfois à l'heure de la mort. Tout en nous frappant, la mort respectera, pour ainsi dire, la sainteté qu'a déposée dans nos membres la présence de l'adorable Trinité; il y aura ainsi dans ces reliques comme une inscription invisible qui dira : Respectez cette poussière, c'est un immortel qui sommeille ! Ces membres, qui furent le sanctuaire de la Trinité, sont destinés au royaume de la lumière et déjà sacrés pour la résurrection de la gloire.

Dès maintenant, le vrai chrétien saura respecter son corps, pour y faire rayonner le Seigneur, se rappelant, par contre, l'expressive et terrible parole d'un pieux docteur des premiers siècles : « Celui qui souille sa chair souille le Saint-Esprit ! » (2)

L'ostensoir est plein de Dieu et il montre Dieu, et, pareillement, l'homme qui vit *en Dieu* est plein du surna-

(1) S. Ignat., *Smyrn.*, IX, XV.
(2) Hermas, *Pastor*, similit. V.

turel et il l'annonce autour de lui ; et, dans ce sens, se vérifient les paroles des Pères de l'Église, répétant aux pieux fidèles : Votre passage au milieu du monde a plus d'efficacité pour convertir les incroyants que le spectacle du ciel et de la terre...

Ce pouvoir sanctifiant est si manifeste qu'il a frappé certains esprits peu suspects de mysticisme. Sainte-Beuve lui-même concevait le chrétien comme un idéal de perfection, au point qu'il a écrit cette étonnante phrase : « A chaque défaut, gros ou petit, mais réel, qu'un ami vous laisse apercevoir, vous pouvez dire : *S'il n'avait pas ce défaut, que serait-il, sinon plus chrétien?* »

*
* *

La conclusion que comporte la doctrine de la vie cachée en Dieu, c'est de converser avec les personnes adorables, de leur parler et d'écouter leur voix.

La visite à la sainte Trinité, disions-nous ailleurs (1), voilà une pratique bien facile, consolante, fructueuse, qu'il faut recommander à toutes les personnes intérieures. Il n'est pas toujours possible d'aller épancher son cœur devant le Tabernacle de l'Eucharistie, il est donné à tous ceux qui le désirent de s'adresser à la Trinité, dont ils peuvent être les vivants sanctuaires. A l'heure surtout de la tentation et de l'angoisse, on a besoin de consulter Dieu, et on est parfois bien loin du Saint-Sacrement ; partout et toujours, on peut visiter l'auguste Trinité : il suffira pour cela d'un regard, d'un mouvement du cœur, d'une pensée, d'un désir! Le juste aura parlé à son Seigneur, et les personnes divines sauront lui répondre, et, s'il le faut, essuyer ses larmes et sourire à ses pleurs. On peut détruire les temples matériels où réside l'Eucharistie, arracher violemment les catholiques de ces églises où tant de géné-

(1) Telle est la conclusion de notre livre *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, p. 367-368.

rations ont prié, et il pourra arriver que le prêtre et le religieux exilés ne sachent pas où reposer leur tête proscrite; mais aucune force, aucune puissance ne sauront abattre le temple spirituel de l'Esprit-Saint, et, dans tous les cachots de la persécution comme sur tous les chemins de l'exil, il sera possible de se consoler par une *visite* à l'adorable Trinité...

La vie cachée de maintenant doit être la vie du plein jour, une manifestation, une révélation, l'*apparition* complète de notre Dieu : « *Scimus quoniam*, CUM APPARUERIT, *similes ei erimus*; *quoniam videbimus eum sicuti est* (1)... Lorsqu'il nous *apparaîtra*, dit l'Apôtre bien-aimé, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. » La connaissance *fragmentaire* d'ici-bas deviendra *parfaite*, explique saint Paul; au lieu des *énigmes*, nous aurons la pleine *clarté*; au lieu de passer par le *miroir* des créatures, nous aurons la vision *face à face* (2).

Le terme de la vie spirituelle consistera donc enfin à *entrer* dans la joie de notre Maître. Nos joies d'ici-bas sont si mesquines et si petites qu'elles peuvent entrer dans notre cœur sans en remplir les vastes capacités, comme une goutte tombe dans l'océan sans combler l'abîme ; les joies de la patrie sont tellement pleines qu'elles ne sauraient entrer en nous. Nous entrerons en elles, comme nous pouvons entrer dans l'océan, sans que l'océan puisse être contenu dans nos étroites limites.

Voilà dans quel sens complet la vraie *vie spirituelle*, qui est maintenant la vie cachée avec le Christ en Dieu, nous donnera un jour les volontés de Dieu, les sentiments de Dieu, la félicité de Dieu...

Fr. EDOUARD HUGON, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) I JOAN., III, 2.

(2) I *Cor.*, XIII, 9-13. Pour le commentaire de ce texte voir P. HUGUENY, *Revue Thomiste*, janvier 1905, p. 672 ss.

La Conscience vertueuse

Lorsque nous qualifions un homme au point de vue moral, nous croyons désigner suffisamment son titre à notre admiration quand nous disons de lui qu'il possède une conscience vertueuse.

Dans son sens général, le mot *vertu* signifie : force, robustesse, puissance d'action parvenue à son plein développement, prête à fournir son élan le plus riche, son mouvement le plus adapté et le plus sûr (1). La vertu morale, c'est, dans la volonté humaine et dans les facultés soumises à son empire, la garantie assurée et l'efficacité souveraine de l'accomplissement du bien.

Or, nous le savons, la conscience n'est pas autre chose que notre raison, fixée sur l'idéal du devoir, convaincue de l'obligation des lois morales humaines et divines et qui s'applique à discerner pratiquement la conformité de toutes nos actions à cet idéal et à ces lois. A quel moment pourrons-nous donc parler de conscience vertueuse, sinon quand ce jugement intelligent fera rayonner, en toutes circonstances, sa lumière et sa persuasion, quand l'entraînement au bien aura toute sa force, malgré

(1) « Virtus secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum : virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, qu. 1, a. 1).

les passions revêches et les obstacles si souvent dressés en face des meilleures intentions ?

Cette sécurité de la conscience trouve la fermeté de ses assises dans l'accoutumance progressivement stabilisée de toutes les vertus, dans l'assujettissement de toutes les énergies aux injonctions de la raison, enfin dans une vie surnaturelle que la Charité épanouit vers une sainteté de plus en plus digne de l'Amitié de Dieu.

Une conscience, ainsi constituée dans la droiture, représente un harmonieux équilibre des facultés humaines. Elle est la santé et la beauté de l'âme (1). Elle donne à l'homme la *bonté* par excellence, c'est-à-dire la perfection ; car elle est, en lui, la fonction active du bien. Les dons naturels de l'intelligence, ceux même du génie peuvent voisiner d'étranges pauvretés et nos louanges les plus sincères doivent parfois se tempérer de réticences. Mais, en face d'une conscience vertueuse, aucune restriction n'est de mise dans notre admiration : la vertu est le plus haut sommet de l'homme : elle consacre la maîtrise de la raison, l'affranchissement de l'esclavage passionnel, le triomphe de l'amour du bien, la réalisation effective, en toute la vie, de la grandeur morale (2).

Donnons-nous donc un instant le spectacle d'une conscience vertueuse ; voyons les éléments qui composent sa perfection.

*
* *

Deux principes commandent en nous l'action propre-

(1) « Virtus, in quantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini quae sunt debitae dispositiones corporis » (I^a II^{ae}, qu. 55, a. 2, ad 1).

(2) « Virtus bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum, u dicitur in II Ethic. ; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. » (De Virt. in Com., qu. 1, a. 1. — Cf. I^a II^{ae}, qu. 55, a. 3 ; qu. 56, a. 3).

ment humaine : notre intelligence et notre volonté. Toute action soumise au contrôle moral en est tributaire. Notre responsabilité est faite de nos raisons d'agir et des amours qui nous y poussent.

Notre conscience, cette pourvoyeuse de notre moralité, ce discernement appliqué de l'honnêteté pratique, relève nécessairement, pour sa perfection, de la perfection de nos convictions morales et des vertus qui assagissent notre affectivité et assurent la ferveur de notre amour du bien. La vertu de notre conscience est l'expression et le résultat de toutes nos autres vertus (1).

Persuadons-nous que cette perfection représente une énorme complexité et qu'elle comprend des éléments multiples et étrangement variés. Notre expérience personnelle peut nous convaincre que notre vertu ne parvient à la stabilité — si tant est qu'elle y parvienne à peu près — qu'à la suite d'efforts constants, toujours repris au cours de la durée de notre existence. Ces progrès eux-mêmes, dans leur évolution lente et souvent douloureuse, exigent dans notre esprit et ses points de vue, dans notre volonté et ses intentions, dans notre cœur et ses sentiments, dans nos passions et leurs impulsions, des corrections et des redressements, des prévisions et des sauvegardes qui, par leur cumul et leur entr'aide, finissent par équilibrer, au centre de notre conscience, la force victorieuse du bien.

Supposons donc par hypothèse une conscience parvenue à la perfection et demandons-nous de quoi celle-ci est faite. L'édifice vertueux se dresse devant nous : comme par une coupe verticale, mettons à nu ses fondements, ses étages superposés et son armature intérieure.

(1) « Virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus : haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III *de Anima*. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum » (I^a II^{ae}, qu. 58, a. 3).

La première base de la conscience, c'est notre propre raison, la conscience étant la raison elle-même appliquée à l'investigation pratique du bien. Avant d'exercer cette lumière d'application, notre intelligence proclame l'obligation même du devoir, le « fais ce que dois » qui retentit en toute pensée humaine dès qu'elle réfléchit et écoute au-dedans la persuasion de ses propres évidences.

Ce n'est là qu'un préambule. Notre raison morale — dans l'hypothèse où nous nous plaçons d'une conscience vertueuse — s'est illustrée peu à peu de la connaissance des lois morales que l'enseignement et l'expérience même de la vie nous ont fournie à mesure que nous sommes passés de l'enfance à la jeunesse et de la jeunesse à l'âge mûr. Ce serait un travail gigantesque et d'ailleurs impossible que de dresser le bilan de toutes nos acquisitions dans cet ordre : leçons, admonitions, réprimandes et conseils reçus. Nous n'avons pas manqué, chaque jour que Dieu nous a fait, d'être catéchisés — et souvent chapitrés — par nos parents, nos éducateurs et nos amis; tous les hommes n'ont cessé — par l'édification de leurs bons exemples et aussi, sans le vouloir, par le spectacle de leur mauvaise conduite — de nous inculquer les règles de l'honnêteté.

A surplus, nous avons été élevés et nourris dans les enseignements de la Foi catholique. Les lois morales dont la sagesse et l'expérience humaines nous ont fait connaître les diverses obligations se sont singulièrement précisées à la lumière de la Loi divine. Nous l'avons appris : Dieu nous couvre d'une mystérieuse sollicitude; il a le dessein de nous unir à jamais à sa propre béatitude et l'économie d'une telle destinée doit appeler un programme de vie surnaturelle dont la sainte Eglise, interprète autorisée des desseins de Dieu, est continuellement occupée à nous rappeler les prescriptions positives et minutieuses.

Comment évaluer la profusion de clarté qui nous est venue et nous vient chaque jour de cette source ! Ce que la prédication orale nous expose des exigences de la per-

fection chrétienne, nos réflexions solitaires l'appliquent à notre conduite personnelle ; nos examens de conscience, en ponctuant nos fautes, nous conduisent à une perspicacité plus affinée des commandements divins. Enfin, si notre vie surnaturelle s'anime d'une charité vivante, si elle progresse dans l'élan continu de notre cœur subjugué par l'amour et abandonné aux mystérieuses sollicitations de l'Esprit-Saint, nul doute que s'éveille en nous la pleine et affectueuse intelligence de la Loi dont l'observance doit nous conduire au salut.

Cet enrichissement de notre esprit dans la connaissance des lois morales et de leurs applications n'est encore qu'une part de la perfection totale de la conscience vertueuse : elle garantit dans notre intelligence la direction de la vie morale et son discernement pratique. Mais, il faut davantage. C'est le rôle de notre esprit de découvrir ce qu'il faut faire en visée d'un but agréé, mais notre volonté doit désirer le bien entrevu dans ce but et surtout commander efficacement l'action qui nous en donnera la possession. Nos convictions ne se prouvent que par nos actions.

Or, c'est là l'échec possible des meilleures intentions vertueuses. Pour qu'elles fournissent leur preuve, il faut que, corroborée dans sa force d'élan, notre volonté soit victorieuse de toute résistance et qu'elle fasse passer aux réalisations toutes les actions qui composent la chaîne ininterrompue de notre conduite morale.

D'où peut venir cette suprême et essentielle perfection de la conscience vertueuse, sinon de l'assouplissement de nos affectivités par le régime et l'organisation des vertus morales ?

De celles-ci, voyons se fixer en nous les plans successifs.

Quand notre raison s'est éveillée à l'idéal du devoir par sa propre clarté et plus encore par l'éducation, ce ne fut d'abord, dans notre psychologie d'enfant, qu'une lumière tremblante et fugace. Notre cœur s'en émeut-il? Peut-être, puisque déjà la grâce de Dieu le travaillait. Tout, en nous,

cherchait sa voie, nos désirs fusaient de toutes parts vers les joies neuves que nous offrait la vie. Vers quelles joies? Vers l'instinct d'être heureux, par toutes les formes possibles du bonheur, dans toutes les satisfactions qui se présentaient. En ce chaos de pensées et de sensations, de vouloirs et de jouissances prises à tous les ordres, nos éducateurs, avec la complicité de notre raison, ont tracé des lignes directrices. La loi morale se présentait à nous comme un correctif à des tendances qui s'en accommodaient mal et aspiraient sans trêve à en esquiver les ordres. Et si ces mêmes ordres étaient parfois enfreints, nous apprenions, par le remords, que notre propre raison nous désapprouvait et que les réprimandes qui nous arrivaient portaient juste.

Quand, peu à peu, nos passions ont grossi en nous leur rumeur, nous fûmes surpris de leur révolte, de la contradiction qu'elles opposaient à notre raison et de l'étrange amollissement qu'elles mettaient dans notre volonté. Mais, après nos fautes de désobéissance, d'égoïsme, d'injustice, de sensualité, notre raison se réveillait, toujours, implacable dans son reproche, au centre même de notre conscience. On nous encouragea à nous corriger. La grâce aidant la lumière de notre conscience et l'énergie de notre volonté, nous résistâmes une fois, deux fois, plusieurs fois... Cette résistance même fortifiait notre bonne volonté et émoussait peu à peu la pointe de la tentation. S'il y eut des intermittences de défaillance et de recul, il y eut davantage des temps de stabilité et de progrès. Il vint un moment où, dans notre compte moral journalier, l'addition de nos victoires fut plus forte que celle de nos défaites. Un idéal de vie d'après la loi de Dieu s'imposait donc à notre conviction avec plus d'insistance qu'un idéal de vie selon le plaisir immédiat. Le raisonnable de la conduite intérieure et extérieure se prescrivait devant notre volonté là où il doit être et non pas dans sa contrefaçon : de mieux en mieux, l'habileté de notre raison s'employait à prévenir les occasions de chute, à discerner les meilleures chances

de vertu, à se dicter de plus fermes résolutions et non plus à chercher partout de quoi nous satisfaire en violant la Loi de Dieu et en justifiant par des demi-motifs ou des motifs frelatés nos propres dérèglements.

Et je suppose que cet entraînement à la vertu se soit continué longtemps, à travers des hésitations passagères et des reprises plus énergiques, — il est forcé que des réserves de vertu se soient accumulées en nous et que nos bonnes habitudes se soient tassées et enracinées. Ce n'est pas en vain que nous nous sommes accoutumés à ne point satisfaire notre gourmandise, à ne point écouter l'appel de la sensualité sans frein, à respecter le droit des autres, en nous persuadant qu'ils ont le sang aussi rouge que le nôtre et qu'il est intolérable de les dénigrer et de les offenser; ce n'est pas en vain que nous avons vaincu notre mollesse, déployé notre courage et notre effort, aimé la lutte et le sacrifice. Il est logique que ce dressage ait eu son résultat. Un réseau concentrique de forces enveloppe maintenant notre conscience, ne lui permet plus guère de vaciller et l'engage à fond dans la sécurité de la vertu.

Ce n'est pas encore la sécurité absolue. Comment nous en targuer, quand nous sentons notre cœur si faible? Toute cuirasse a son défaut, et les tentations qui nous assaillent sans trêve cherchent avec astuce les points de moindre résistance. Heureusement, Dieu nous aide et accroît, autant que le peut sa sollicitude, notre invulnérabilité. Car si notre vie morale fait corps avec notre vie chrétienne, je veux dire : si notre vouloir de la vertu est devenu l'expression de notre Foi vivante, le transport de notre cœur épris de Dieu et qui se sent avide et impatient de fournir la preuve de sa fidélité, — il est clair que la grâce divine, à demeure dans notre âme, vivifie notre Foi et enflamme notre Charité. Mais en même temps la grâce épanouit en nous les vertus surnaturelles « infuses » et les dons du Saint-Esprit. Que notre volonté accueille ce secours divin, et voici, dans notre intelligence de nouvelles lumières de discernement; voici de nouvelles impulsions

dans notre volonté si souvent apathique, des apaisements dans notre sensibilité si facilement insurgée. Une force vive qui sort de la toute-puissance divine vient ainsi guérir notre infirmité et mettre le couronnement à la perfection de notre conscience.

En celle-ci, les deux principes de l'action morale, l'intelligence et la volonté, sont ainsi portés au maximum de leur *vertu*. Ils ont atteint — si j'ose ainsi dire — leur plein d'énergie, et, parvenus à ce comble de leur pouvoir, s'emploient à organiser, dans sa vérité humaine et divine, toute la conduite.

On le remarquera, divers courants viennent en parallèle, et plus encore en confluent, pour cette perfection totale de la conscience. Notre intelligence s'est enrichie de la connaissance des préceptes moraux adaptés à notre prédestination d'enfant de Dieu. Notre volonté s'est progressivement renforcée au-dedans par la mise en échec de nos instincts de révolte et par l'appoint d'énergies divines qui, maîtrisant plus fermement nos passions, ont capté leur ferveur au bénéfice d'une vie désormais animée par la Charité.

Au surplus, ces vertus de notre esprit et ces vertus de notre affectivité ont, les unes et les autres, des origines et des modes d'accroissement différents. Les unes sont dans la capacité de notre nature et sortent de notre effort personnel. Les autres dépassent toute possibilité et tout droit de notre nature : elles nous viennent de la libéralité de Dieu et sont en nous l'œuvre de sa grâce.

Cependant ces vertus naturelles et ces vertus surnaturelles vont de pair dans le mouvement d'ensemble de notre vie intérieure. Par un effort d'abstraction, il nous faut donc saisir, dans l'unité vivante de notre conscience, les principes différents et les conditions de leur vitalité respective.

*
* *

Notre individualité psychologique est faite de la somme

de nos habitudes et des tendances principales qui les expriment dans nos actions. Notre caractère moral lui aussi est constitué par l'orientation prépondérante des tendances qui résultent de nos habitudes morales.

Dans la description donnée plus haut des éléments qui intègrent la perfection de notre conscience, les vertus naturelles acquises par notre effort personnel s'encadrent dans les connaissances successives et de plus en plus précises des préceptes de la loi morale, dans l'apprentissage des discernements prudents, nécessaires à la fuite des occasions et à la pratique du bien, dans l'assouplissement de notre sensibilité et de nos passions aux ordres de notre raison et de notre volonté entraînées elles-mêmes à la conviction et à l'amour de la vertu.

Ce résultat de perfectionnement — nous le savons par expérience — est l'œuvre d'efforts continués dans une persévérance inlassable. Peut-être, des dispositions de tempérament, tenant à un équilibre heureux de notre physiologie individuelle, ont-elles favorisé notre bonne volonté et contribué à rendre plus stables nos habitudes morales (1). Peut-être, une éducation particulièrement attentive a-t-elle semé en nous les germes féconds de nos premières convictions. Les milieux choisis que notre enfance et notre jeunesse ont traversés ont pu nous protéger de leur vigilance, nous instruire solidement de tous nos devoirs, nous apprendre à discipliner notre vie intérieure, nous encourager sans trêve à l'honneur et à la dignité en prenant tous les prétextes de fortifier en nous l'horreur du mal et le goût de la vertu.

Mettons — si l'on veut — que nous ayons eu le privilège

(1) « Ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi » (I^{a} II^{æ}, qu. 51, a. 1. — Cf. qu. disp. *De veritate*, qu. 24, a. 1, ad 19). — Ces prédispositions de tempérament ont une très grande influence dans la formation et l'éducation de la conscience. J'en ferai l'objet d'une étude spéciale.

des meilleures dispositions natives et le bénéfice d'une éducation morale hors de pair, il reste qu'un jour vient où notre effort personnel s'impose et au tout premier plan. Nos bonnes dispositions de tempérament n'ont pas tardé à être contrebalancées par des instincts plus vigoureux ; les suggestions en faveur du bien qui nous venaient du dehors ont vu faiblir leur force d'impulsion en face de suggestions intimes bien autrement excitantes. Devant nos orgueils, nos égoïsmes, nos lâchetés, nos cupidités et nos sensualités, nous nous sommes trouvés seuls, avec l'unique ressource du « oui » ou du « non » de notre volonté. Ce fut la lutte de nous-même avec nous-même, avec ses heurts violents, ses trêves d'épuisement, ses ressauts d'âpreté, duel à mort dont nous savons, dans le mystère de nos douloureux secrets, les alternatives et parfois les tragiques péripéties.

Mais enfin, supposons — pour continuer notre hypothèse — que ce combat quotidien de notre volonté aux prises avec nos passions se soit terminé le plus souvent par la victoire du bien et que notre conscience plus apaisée ait trouvé l'assurance de son équilibre, une telle conquête — la plus haute que nous puissions humainement ambitionner — représente un acquit solide, une force vivante dans laquelle s'engage toute notre personnalité.

Car, ce que nous appelons nos vertus, ce sont nos actions régularisées par nos intentions habituelles ; ce sont donc les points de vue de la moralité devenus les plus coutumiers et les plus caractérisés de notre mentalité, nos énergies affectives devenues prêtes à obéir sans trop de résistance aux commandements de notre conscience. C'est la vertu rendue familière à nos attraits, envisagée aussi bien par notre raison que par notre cœur, comme l'intérêt premier et le principal souci : nous nous y complaisons, aucun sacrifice ne nous paraît trop dur quand il s'agit de la conserver. Notre choix s'est résolument fixé entre le devoir même austère et le plaisir même enivrant.

Nous recueillons le fruit de notre persévérance : le bonheur le plus envié et le plus apprécié par nous est celui qui nous met l'âme en paix. Cette approbation intime du bien dans la décision ferme de le servir toujours est devenue le mouvement le plus exigeant, et la formule la plus courante de notre conscience.

Est-ce à dire que cette solidité soit à toute épreuve et que cet entraînement à la vertu ne doive plus connaître d'échec ? Hélas ! Non. C'est parce que notre volonté était libre de s'évader de la tyrannie des passions qu'elle nous a affranchi de leur joug ; mais son caprice peut nous y ramener momentanément. Nous plaçons haut notre cœur ; mais de subtiles et inférieures amours y pénètrent. L'esprit aspire à étendre son règne, mais la tentation surgit qui mord et fait vibrer la chair. La convoitise immédiate et prenante, la bouffée d'orgueil devant la moindre provocation, la rapacité de l'égoïsme et ses prétentions exorbitantes se glissent parfois et soudainement au centre même de notre conscience et font vaciller sa conviction. Et voici la faute, faute dont nous apercevions tout à l'heure la malice en même temps que l'attrait, et que notre liberté responsable se décide tout de même à préférer. Eclipse passagère, mais enfin éclipse, tache noire sur la pureté habituelle de notre conscience (1).

La stabilité de notre édifice vertueux est-elle pour cela compromise ? Non. Nous sommes meilleurs que nos actes ; nous valons plus que ce que nous faisons. Une faute contre une vertu ne détruit point celle-ci, pas plus qu'une habitude vicieuse ne peut être déracinée par un acte de vertu qui, par hasard, aurait été soustrait à l'inclination perverse (2). La faute s'oppose directement à l'acte

(1) Voir mon précédent article : « L'unité de la conscience morale » (*La Vie Spirituelle*, t. IV, p. 97).

(2) « Actus peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum : sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur » (I^{a} II^{ae}, qu. 71, a. 4).

de vertu qui aurait dû prendre sa place si la liberté n'avait pas cédé à la tentation, mais cette faute n'est pas opposée à toute la conscience elle-même qui de longue date est assise en ses convictions et dont le remords ne tarde pas à lui rappeler l'insistance (1).

Ah ! si la faute morale n'était pas qu'un égarement momentané ; si elle se reprenait avec plus de force de complaisance à la prochaine occasion ; et si enfin les nouvelles occasions successives amenaient de nouvelles chutes successives — il est clair qu'un ébranlement ne tarderait pas à menacer les fondamentales tendances de la conscience. Un amour est entamé dès qu'un autre amour vient le refouler avec un peu d'obstination. Si notre amour habituel du bien accepte, par intermittence, de se renier et en vient au point de se justifier, tant bien que mal, ses propres reniements ; si aucun redressement net et vigoureux ne survient, il est logique que la conscience voie osciller ses certitudes et faiblir sa vigueur et que, peu à peu, de compromissions en compromissions, ne se substituent en elle les habitudes vicieuses.

N'envisageons pas ce cas qui ne rentre point dans la supposition où nous sommes de notre conscience approchant de la perfection et qui, si elle connaît des faiblesses, se restaure aussitôt en sa fermeté, et ne consent pas à dévier de ses lignes directrices. En elle, jusqu'ici, nous n'avons considéré que la stabilité qui lui vient de nos vertus morales acquises et qui lui garantissent la consistance de son équilibre.

Cette conscience est vraiment notre œuvre et la récompense de nos efforts ; elle est nous-même et le meilleur de nous.

Mais, nous le savons, Dieu travaille avec nous et plus que nous à la perfection de notre conscience.

Déjà les protections morales qui nous ont entouré et ne

(1) « Peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum » (Ibid., ad 1).

cessent de nous entourer sont l'œuvre de la Providence ; déjà les facilités de vertu que nous avons acquises sont dues à son concours de Première Cause stimulant toute énergie.

Mais il y a plus. Dieu s'est épris de nous, attiré par l'image de Lui-même que sa création a mise en notre nature. Nous pouvions connaître et aimer. Dieu a voulu que nous le connaissions Lui, que nous l'aimions Lui, et cela au-delà même de tout droit de notre part. L'amour donne tout, et, dans son avidité de bienfaisance, tend à donner l'impossible. Pour l'infini de l'amour, quoi donc serait l'impossible ? Nous ayant prédestiné à Lui, Dieu se penche sur notre esprit pour l'ouvrir, par la Foi, à l'intelligence de cette destinée inouïe. Par l'Espérance, il nous soulève de désirs vers cette béatitude entrevue. Par la Charité, il met en notre volonté une force d'amour capable de réaliser l'union intime de notre volonté à la sienne et, par là même, de transfigurer toutes nos actions par cette ferveur de notre cœur se perdant dans le cœur de Dieu.

Idéal grandiose que cette amitié avec Dieu, déjà vécue ici-bas avant le ciel, mais qui trouverait aisément en nous des retardements et des résistances si elle ne s'y butait déjà à l'incapacité d'y atteindre. Pour que notre vie et toutes les actions qui la remplissent répondent aux désirs de Dieu, il faut que Lui-même achève son œuvre en notre âme et que, par sa grâce, il nous mette à niveau de le servir dans l'amour. Telle est l'économie des Vertus « infuses » et des dons du Saint-Esprit qui, nous le savons, assurent la vitalité surnaturelle de notre conscience (1).

Ainsi, Dieu travaille immédiatement en nous, et nous stimule au bien. Il nous donne la faculté de vivre et d'agir dans une Charité qui attire vers Lui toutes nos intentions. Les vertus surnaturelles qui nous confèrent cette surélévation dans les tendances primordiales de notre

(1) Voir « La conscience morale surnaturelle » (*La Vie Spirituelle*, t. III, pp. 252 et ss).

conscience ne sont donc pas notre œuvre, mais celle de la bonté et de la magnificence divines. Elles ne sont pas conquises par nous : leur plan et leur structure dépassent à l'infini l'effort possible de toute causalité humaine.

Alors même que nous sommes établis dans la Charité et la possession des principes de l'activité surnaturelle, nos progrès vertueux ont leur raison directe dans l'accroissement de notre Charité, accroissement dont nos actes méritoires peuvent bien être l'appel, mais dont, seule, rend compte, en dernière analyse, la libéralité infinie (1).

La permanence de ces principes de notre conscience surnaturelle et qui sont les vertus « infuses » est donc à la merci de Dieu. Oui, mais à la merci du Dieu qui nous aime... C'est la mélancolie de l'amitié humaine de sentir ses limites, de se heurter au fini de ses dons, alors qu'elle caresse la chimère de vouloir donner à l'infini. Mais la perfection de Dieu empêche qu'en Lui l'amour se limite et s'épuise. Du côté de Dieu, Amour essentiellement donateur, les vertus surnaturelles ont donc leur stabilité garantie.

Mais voici que leur vient, de nous-mêmes et non plus de Dieu, une singulière précarité. La Charité met en nous l'amour qui répond à l'amour de Dieu et qui lui répond par le choix libre et la prédilection spontanée. Or, notre cœur, même excité par la grâce, reste notre cœur d'homme, oscillant et faible, capricieux et changeant. La loi de Dieu s'offre comme le programme dont l'exécution doit prouver notre amour. Et il y a d'autres lois qui, à l'intérieur de nous, s'insurgent : nos orgueils se rebiffent, nos égoïsmes se renfrognent, nos sensualités jettent leurs pullulantes tentations. La longanimité de Dieu est grande

(1) « Sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur par actionem Dei a quo causantur... Actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia praesupponunt caritatem quae est principium merendi » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, qu. 1, a. 11).

et sa libéralité magnifique. Son amitié est patiente devant nos tiédeurs et nos langueurs. Les péchés véniels que nos faiblesses accumulent, ne compromettent pas encore la sécurité de notre union avec Dieu, ni la continuation de ses dons : nous négligeons, nous sommes indélicats, mais notre amitié persévère : nous ne trahissons pas encore... (1).

Mais enfin, si, un jour, nous trahissons par le péché mortel ; si, en pleine indépendance, nous nous dressons en face de Dieu pour lui dire : « Votre amour ne m'est rien puisque je le vilipende, je ne vous aime pas puisque je fais ce que vous défendez et je ne fais pas ce que vous me commandez », si cet outrage est pertinemment consommé, que peut-il, que doit-il se passer ? L'amour, qui pardonne tout, ne pardonne pas d'être à ce point offensé et piétiné. Le moins qu'il puisse faire, en attendant la sanction de la justice, c'est de suspendre les dons qu'il prodiguait. Le péché mortel nous constitue en état d'inimitié avec Dieu. Celui-ci nous retire donc la grâce sanctifiante, et avec elle la Charité, les vertus morales infuses et les Dons du Saint-Esprit (2).

Ainsi, tandis que nos vertus morales acquises — nous l'avons vu plus haut — ne sont pas ébranlées dans leur consistance par le fait d'une faute morale qui interrompt un instant le courant habituel qu'elles animent dans notre conscience, les vertus infuses au contraire nous échappent dès qu'un péché mortel consacre notre rupture avec Dieu. Les premières sont à nous et sont devenues formes intégrantes de notre psychologie personnelle dont elles orientent les tendances habituelles ; par elles, autant que par

(1) Cf. II^a II^{ae}, qu. 24, a. 10.

(2) « Per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quod requirit ut Dei voluntatem sequatur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur » (II^a II^{ae}, qu. 25, a. 12).

nos puissances d'action dont elles corroborent la direction et l'énergie, nous sommes vraiment la cause propre de notre perfection morale. Les secondes sont des effets d'une cause qui n'est pas nous. C'est Dieu qui, en dehors de toute exigence de notre part, nous constitue par sa grâce et ses vertus infuses, principes d'une activité qui, en elle-même aussi bien qu'en son résultat de vie surnaturelle, déborde nos pouvoirs.

Or, l'amitié étant rompue par notre faute, le motif du don cesse, et le Donateur se retire. Catastrophe sans équivalence que cette chute dans le péché mortel et qui découronne notre conscience morale. Indépendamment des rigueurs des sanctions éternelles qui menacent notre ingratitude, à savoir : le ciel fermé et la damnation entr'ouvrant son abîme ; c'est, dès maintenant, la perte de l'intimité divine, l'abandon, à ses seules ressources, d'une conscience qui peut bien pratiquer encore le froid stoïcisme de la vertu humaine, mais sans autre impulsion que des mobiles naturels et sans autre récompense que l'approbation de la raison. Dieu n'est plus au centre de notre cœur pour y échauffer l'amour et nous tenir en haleine devant les promesses de sa béatitude. Puisque, de parti pris, nous le quittons, il s'arrête de se pencher et de nous envelopper de sa Grâce et de sa Charité. Il n'est plus attiré au-dedans de nous par une pensée attentive et un cœur captivé ; nos intentions et nos sentiments, nos complaisances et nos actions se détachent de Lui et ne le cherchent plus. Nous apparaît-il encore à l'extrême lointain de notre horizon? Oui, puisqu'en perdant la Charité, nous n'avons pas perdu la Foi, ni l'Espérance. Mais, ce n'est plus qu'une foi morte et une espérance sans appui en un Dieu qui nous est devenu insensible et dont la présence s'efface, sans plus intéresser notre action (1).

(1) « Actus peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum : sicut non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur. Sed si comparetur actus peccati ad causam vir-

Devant notre refus, l'Ami offensé a repris son amour et il s'en ira pour jamais, à moins que sa miséricorde infinie ne puisse résister au spectacle de notre misère et que, dans un retour de pitié, elle ne nous accorde la grâce qui triomphera de l'endurcissement de notre cœur.

*
* *

Ainsi, en résumé, la perfection de notre conscience morale relève de deux causes distinctes : l'effort poursuivi de notre raison et de notre volonté personnelles nous donnant les vertus acquises, puis le travail incessant de la grâce de Dieu, nous octroyant et nous conservant les vertus « infuses ».

Ces deux influences parallèles ne détruisent pas l'unité vivante de notre conscience ; mais elles ne s'y correspondent pas de tous points : nous pouvons concevoir une vie morale qui se développe, dans l'ordre naturel, par l'éducation, la correction et l'application constantes, et raffermisse continuellement ses assises par les bonnes habitudes, sans être arrêtée dans son entraînement vers le bien par des fluctuations intermittentes : arrière-fond résistant dans son armature et qui explique la continuité des tendances de notre caractère moral. Que, par la Grâce, les Vertus « infuses » et les Dons, les habituelles intentions vertueuses s'amplifient jusqu'à placer leur visée directe

tutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes, et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sicut virtutis. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati ». (I^{a} II^{ae}, qu. 71, a. 4. — Cf. Ibid., qu. 74, a. 1, ad 2 ; II^{a} II^{ae}, qu. 24, a. 12 ; *De Virt. in Com.*, qu. 1, a. 1, ad 5).

dans l'amour de Dieu ; que, par des énergies surnaturelles, se réalise ce programme nouveau de vie morale : voilà un résultat supérieur qui n'est pas en continuité *directe* avec l'acquit de nos vertus naturelles. Celles-ci résisteront dans leur allure foncière, quand bien même le péché mortel, brisant notre amitié avec Dieu, verrait se désagréger l'édifice intérieur de nos vertus surnaturelles.

Et pourtant, est-il concevable qu'une continuité *indirecte* ne s'établisse pas, entre ces deux influences parallèles, dans le déroulement effectif de notre vie morale ? Nos vertus naturelles ne tireront-elles profit, pour leur stabilité, de nos vertus surnaturelles, et réciproquement ? Par ce double courant entrecroisé, notre vie intérieure, faite de nos actes vertueux et aussi, hélas ! de nos péchés, ne réduira-t-elle pas la courbe de ses oscillations successives ? Tel est le nouveau problème à résoudre.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

La louange divine

De toutes les âmes consacrées l'on pourrait dire sans exagération qu'elles se vouent principalement à procurer l'honneur de Dieu. Aussi dans toute vie religieuse, mais particulièrement dans les Ordres contemplatifs, l'orientation première doit-elle se faire vers Dieu loué, contemplé, aimé. Dès lors toutes occupations d'un religieux peuvent-elles devenir des chants de louange à la gloire de Dieu. Néanmoins — et ceci est vrai de tous ceux qui par état sont tenus à l'Office divin, — au centre de l'activité d'un consacré, il y a une œuvre par excellence qui loue Dieu, c'est ce que le Patriarche des moines d'Occident, saint Benoît, appelle l'*Opus Dei*, l'*Œuvre de Dieu*. En un temps où nombre de bons chrétiens se sentent attirés vers la célébration liturgique de la louange divine, il ne sera peut-être pas inutile de préciser ici quelques questions trop peu étudiées d'ordinaire et de contribuer ainsi pour une part à éclairer la piété liturgique.

Accomplir dignement l'*Œuvre de Dieu*, c'est en somme s'acquitter de ce devoir d'adorateur en esprit et en vérité, exposé divinement par Notre-Seigneur dans son entretien avec la Samaritaine (1). Le but poursuivi directement c'est la louange de Dieu, mais en fonction même de cette louange et afin de la rendre aussi digne que possible, il y a la sanc-

(1) Joa., IV, 23 et s.

tification personnelle et la tendance assidue vers l'union avec Dieu, terme de toute vie sainte. Qu'il nous soit permis à ce propos de citer une parole de saint Denys définissant la vie du moine : « une vie d'unité sans partage, par laquelle, ramenant son esprit de la distraction des choses multiples, il le précipite vers l'unité divine et vers la perfection du saint amour (1). » La définition peut convenir à quiconque a le dessein de louer Dieu, car c'est là faire retour vers l'unité divine, et la tendance à la perfection du saint amour n'est autre que la recherche de l'union à Dieu qui sanctifie l'individu et donne à sa louange une dignité plus achevée. Si telle est la place de la louange divine dans toute vie surnaturelle et à plus forte raison dans toute vie consacrée à Dieu, il est nécessaire d'en avoir une notion exacte et d'en comprendre le vrai but, la nécessité, la dignité souveraine. Puis il convient d'envisager la place que tiennent dans l'Église ceux qu'on peut appeler ses mandataires de choix pour l'œuvre de la louange. Enfin l'on doit savoir quelles qualités doit revêtir cette louange pour s'adapter aussi parfaitement que possible à son divin objet.

Ces diverses remarques pourront introduire une série d'études sur la composition même de l'instrument que la sainte Église met aux mains de ses mandataires et qui s'appelle le livre de l'Office divin.

*
* *

Pour définir la louange l'on doit s'efforcer d'en analyser les divers éléments et s'arrêter à ceux qui sont réellement caractéristiques. Convenons donc d'appeler la louange : *un chant d'allégresse et de reconnaissance qui exprime l'admiration d'une beauté connue, aimée et qui se donne.* Cette notion suppose un objet digne de louange, un sujet capa-

(1) Denys, *Hiérarchie ecclésiastique*, ch. VI.

ble de connaître, d'aimer, d'admirer, enfin une expression de l'admiration conçue et de l'amour qui l'accompagne.

Or, il s'agit ici de la louange de Dieu, c'est-à-dire de l'objet le plus digne qui puisse être, d'un objet qui dépasse tellement en beauté, en grandeur, en sainteté toute créature, qu'il commande aussitôt dans l'intelligence un sentiment d'admiration souveraine. Louer Dieu est donc le premier devoir, pour ne pas dire le mouvement instinctif de l'être intelligent amené à le connaître. Et d'ailleurs il faut dire aussitôt que Dieu n'a point voulu autre chose en créant que révéler sa grandeur et sa beauté, et susciter par conséquent la louange. Dieu, en effet, ne peut agir que pour sa gloire, et lorsqu'il crée, c'est afin que cette gloire soit procurée, connue, répandue, publiée.

Sans doute Dieu se suffit pleinement à lui-même et il n'a nulle indigence. En dehors de toute création il jouit éternellement d'une *gloire essentielle*, qui lui est assurée par le fait même qu'il possède l'être en toute perfection et qu'il se complaît en cette perfection même. Dieu est, il se connaît, il s'aime, c'est toute sa gloire et sa félicité sans fin, gloire et félicité auxquelles nul ne saurait ajouter quoi que ce soit. Les créatures raisonnables peuvent seulement reconnaître cette réalité et y applaudir. C'est ce que font les Anges lorsqu'iis chantent ce cantique éternel, entendu par le prophète Isaïe : « *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria ejus* (1). » Et la liturgie de la terre leur fait écho lorsqu'elle répète le même chant ou la doxologie traditionnelle : « *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.* »

Mais cette reconnaissance constitue déjà pour Dieu ce que l'on appelle la *gloire accidentelle*, car par le fait qu'est reconnue et affirmée sa gloire essentielle, il reçoit comme un surcroît de gloire, quoique d'une façon accidentelle, puisque rien ne peut être ajouté essentiellement à ce que Dieu possède. Or, c'est précisément à procurer cette

(1) Is., VI, 3.

gloire accidentelle qu'est ordonnée la louange divine, car on définit d'ordinaire la gloire : *clara notitia cum laude*, une claire connaissance qui s'accompagne de louange. C'est la pensée déjà exprimée par saint Augustin : « *Gloria est frequens de aliquo fama cum laude...* La gloire est le bon renom, plus la louange. Et si un homme est loué lorsque l'on croit à son bon renom, combien plus la vue de Dieu entraînera-t-elle notre louange ? C'est pourquoi il est écrit : *Bienheureux ceux qui habitent dans votre maison ; ils vous loueront dans les siècles des siècles.* Là, en en effet, sera l'éternelle louange de Dieu, où il sera parfaitement connu ; et de cette parfaite connaissance suivra la gloire consommée (1). »

Ce qui est dit ici de l'éternité commence sur la terre, et ce que saint Augustin appelle le bon renom de Dieu est publié par la création tout entière. Du haut en bas de l'échelle des êtres créés il y a une louange qui s'élève sans cesse vers le Créateur, et les créatures sans raison louent elles-mêmes à leur manière, en une langue muette, mais qui n'en est pas moins fort expressive : « Les cieux proclament la gloire de Dieu (2) », dit le Psalmiste, et les âmes attentives entendent ce langage. Il y a là une vraie dignité pour la création inférieure, qui a même cet avantage sur les créatures raisonnables qu'elle obéit toujours à Dieu et ne peut se soustraire à cet office de louange qui lui est départi. Si les hommes usent mal trop souvent de cette création et la font servir à leurs iniquités, elle proteste, dit saint Paul, et elle attend le jour où elle pourra prendre sa revanche de fidélité (3). Il est même permis de penser que la sainte Église rend hommage à la créature fidèle à Dieu, en l'élevant jusqu'à cette dignité de servir de matière aux sacrements et aux sacramentaux. L'on bénit l'eau, l'on consacre l'huile, l'on prend le pain et le vin pour les

(1) Saint Augustin, Traité CV sur l'Évangile de S. Jean, n. 3.
(2) Ps. XVIII, 2.
(3) Rom., VIII, 19-20.

changer au corps et au sang du Christ. Et en se prêtant ainsi, avec la puissance obédientielle qui lui appartient, à toutes les volontés de Dieu, la créature matérielle chante encore ses louanges et publie sa gloire.

Néanmoins la louange divine, pour être complète, doit être interprétée par l'intelligence, qui lui donne un sens et une vie. L'homme, placé au centre de la création et constitué le maître de toutes les créatures inférieures, doit en être considéré aussi comme le pontife, qui donne à tout ce monde une voix et lui fait chanter la gloire du Créateur : « *Benedicite, omnia opera Domini, Domino...* Que toutes les œuvres du Seigneur bénissent le Seigneur ! (1) » L'homme fait plus encore, il offre à Dieu des fruits de la terre, il immole des hosties, de manière à témoigner que Dieu est souverain Maître de toutes choses. C'est l'histoire des sacrifices, sur laquelle nous aurons à revenir, lorsqu'il sera question de la louange liturgique. Constatons pour le moment ce rôle qui est donné à l'homme d'interprète et de médiateur de louange, tout en remarquant que, même interprétée de la sorte, cette louange demeure toujours infiniment au-dessous de Dieu. Or, comme rien ne peut aller à la taille de Dieu, s'il n'est pris chez lui-même, il faut, pour que la louange acquière cette dignité souveraine, qu'elle s'élève jusqu'à imiter, jusqu'à reproduire ce qui se passe dans le sanctuaire de la Trinité sainte. Car là tout premièrement règne une louange éternelle et d'une façon si unique qu'elle est le type de toute louange créée.

*
* *

Il est aisé, en effet, de reconnaître jusque dans la Sainte Trinité les éléments constitutifs de la louange et en particulier celui d'expression d'un sentiment intime : « *Eructavit cor meum verbum bonum...* De mon cœur a surgi la

(1) Dan., III, 57.

bonne parole (1) », dit le Psalmiste, et cette bonne parole, qui naît d'abord dans le cœur avant avant d'être exprimée au dehors, n'est que le rejaillissement d'un sentiment trop fort pour être contenu. Reprenant cette parole du psaume, en la modifiant légèrement, saint Ambroise l'applique à la Sainte Trinité : « Du cœur de Dieu le Père, dit-il, a jailli la bonne parole, le Verbe éternel, et le parfum qui embaumait les Anges est venu jusqu'à nous : *Eructavit cor Patris verbum bonum* : *fragravit Filius, Spiritus sanctus exhalavit* (2). » Ne nous est-il pas permis de reconnaître à notre tour dans ce mystère divin l'expression première d'une louange absolument adéquate ? Le Père céleste dit son Verbe de toute éternité, il se contemple en lui, il s'admire et se loue en sa parfaite Image. Le Verbe de Dieu lui-même dit et manifeste son Père, parce qu'il est « la splendeur de sa gloire et l'image de sa substance (3) », et il lui fait hommage de tout ce qu'il reçoit de lui. Ainsi loue-t-il son Père éternellement et de la façon la plus noble qui puisse être. Enfin de la mutuelle relation du Père et du Fils procède l'amour infini, le lien substantiel, personnel de la Sainte Trinité, l'Esprit de Dieu, qui est comme le sanctuaire incréé où se célèbre la louange sans fin.

Ainsi, voici chez Dieu même tout ce qui constitue une louange véritable : il y a connaissance mutuelle et par conséquent admiration de la Beauté incréée ; il y a amour réciproque et par suite ardeur et enthousiasme ; il y a expression enfin, expression vivante en les personnes du Fils et du Saint-Esprit, qui font remonter vers le Père tout honneur et toute gloire. En même temps c'est l'exemplaire le plus parfait, le modèle le plus achevé de ce que doit être la louange divine. De sorte que les hommes, pour louer Dieu, doivent contempler ce qui s'accomplit au sein même des trois personnes divines et s'efforcer d'en reproduire, autant qu'il est en eux, la suprême harmonie.

(1) Ps. XLIV, 1.
(2) S. Ambroise, *de la Virginité*, c. XI, n. 63.
(3) Hébr., I, 3.

Il y a plus encore, et Dieu a voulu nous donner non seulement un exemplaire de louange, mais un moyen divin de l'élever, pour ainsi dire, à sa taille. Après nous avoir enrichis de la vie surnaturelle, c'est-à-dire des facultés divines de penser comme il pense et d'aimer comme il aime ; après nous avoir fait participer à son intelligence pour le connaître, à son cœur pour l'aimer, il a voulu encore nous doter de sa voix pour chanter ses louanges. Et cette voix, c'est son Fils, son Verbe éternel, qui a été envoyé au monde comme souverain médiateur de tous les hommages dus par la créature à son Créateur. Par le fait de l'Incarnation il a été constitué le Chef de l'humanité nouvelle, et c'est au nom de tous qu'il a accompli lui-même sur la terre l'œuvre de louange la plus magnifique qui fut jamais. Sa vie, ses souffrances, sa mort, ont fait monter vers Dieu un cantique de gloire d'une perfection unique. Ce fut la glorieuse confession rendue à la face du monde, ainsi que s'exprime saint Paul écrivant à son disciple Timothée : « Le Christ Jésus a rendu témoignage sous Ponce Pilate, la confession glorieuse par excellence (1). » C'est de cette façon qu'il a entonné le premier le chant de la vraie louange divine : « Le Christ, dit Ruysbroeck, notre chantre et maître de chœur, a chanté dès le commencement et nous entonnera éternellement le cantique de fidélité et d'amour sans fin. Puis, nous tous, de tout notre pouvoir, nous chanterons à sa suite, tant ici-bas qu'au milieu du chœur de la gloire de Dieu (2). » Le même grand mystique, poursuivant sa description des mélodies célestes, montre toute la valeur des souffrances du Christ dans l'œuvre de la louange : « Avec lui nous chanterons cette douce mélodie que mérite la souffrance volontaire, et qui n'appartient qu'aux hommes et non aux anges... Il nous imposera lui-même ce cantique, car il est

(1) I Tim., VI, 13.

(2) Ruysbroeck l'Admirable, *Les Sept degrés d'amour spirituel*, c. XII, trad. des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. I, 3e édit., p. 249.

le prince et le roi de toute souffrance portée volontairement par amour et pour l'honneur de Dieu. Et sa voix est d'une clarté, d'une richesse et d'une sonorité sans pareille ; il a la science parfaite du chant céleste, de ses modes, de ses nuances et de ses harmonies variées. Avec lui nous chanterons tous, remerciant et louant son Père céleste qui nous l'a envoyé (1). » Enfin ce sera le cantique éternel de tous les élus : « Le Christ dans sa nature humaine mènera le chœur de droite, car il est ce que Dieu a fait de plus élevé et de plus sublime, et à ce chœur appartiennent tous ceux en qui il vit et qui vivent en lui... Lui-même sera le Pontife suprême au milieu du chœur des anges et des hommes, devant le trône de la souveraine majesté de Dieu. Et il offrira et renouvellera devant son Père céleste toutes les offrandes des anges et des hommes (2). » Cet office de pontife par excellence et de médiateur de la louange qui appartient au Christ, a été admirablement développé dans l'Épître aux Hébreux, et c'est là qu'il faut relire les glorieuses prérogatives du Fils de Dieu fait homme : « Possédant pour pontife suprême, qui a pénétré dans les cieux, Jésus Fils de Dieu, tenons fermement la confession de notre louange. Ce n'est pas, en effet, un pontife incapable de compatir à nos infirmités : mais il a été éprouvé comme nous de mille manières, hormis le péché. Allons donc avec confiance jusqu'au trône de la miséricorde, afin d'être pris en pitié et de trouver le secours au moment opportun... Et le Christ n'a pas assumé lui-même l'honneur d'être pontife, mais il en a été investi par celui qui lui a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. — Et ailleurs : Tu es prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech. — C'est lui qui aux jours de sa vie mortelle a offert ses prières et ses supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, avec un grand cri et des larmes, et il a été exaucé à cause de sa piété (3). »

(1) Ruysbroeck, *op. cit.*, p. 251.
(2) Ibid., p. 256.
(3) Hebr., IV, 14 — V, 5 et s.

Aussi, désormais toute prière sera-t-elle présentée à Dieu par l'intermédiaire de son Fils, et la sainte Église, interprète authentique de la pensée divine, termine-t-elle chacune de ses oraisons liturgiques par une formule très significative : « *Per Dominum nostrum Jesum Christum... Per Christum Dominum nostrum.* » Lors donc que nous chantons les louanges de Dieu, nous prêtons pour ainsi dire nos lèvres à celui qui est notre pontife invisible, mais toujours présent pour donner à nos hommages la valeur qu'ils réclament. C'est avec lui et en lui que nous pouvons donner à Dieu ce nom de Père que lui seul a un titre absolu à prononcer, ainsi que l'avait annoncé par avance le Psalmiste : « *Ipse invocabit me* : *Pater meus es tu...* Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père, mon Dieu et l'auteur de mon salut (1). » Et lorsque l'homme peut redire avec l'accent qui convient : « Notre Père qui êtes aux cieux », il réalise déjà par ce simple terme une louange très élevée, parce qu'il confesse ainsi que le plan de Dieu pour la réparation du monde a réussi.

D'ailleurs, et c'est là le couronnement de l'œuvre rédemptrice, le Christ remontant aux cieux a envoyé aux hommes son Esprit, le promis du Père, le souffle divin qui nous fera émettre la voix de la louange : « Parce que vous êtes fils, dit saint Paul aux Galates, Dieu a envoyé en vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, c'est-à-dire Père (2). » C'est donc l'Esprit du Père et du Fils qui nous donne le tempérament des enfants de Dieu et qui crie au fond de nous-mêmes l'invocation au Père. « En nous il prie lui-même par des gémissements inénarrables (3). » Sans cesse il nous assiste, inspirant les accents de notre prière et mettant sur nos lèvres des paroles soufflées par lui aux prophètes et aux psalmistes. Et l'Église qui conclut toute louange en faisant mémoire du Christ Fils de

(1) Ps. LXXXVIII, 27.
(2) Gal., IV, 6.
(3) Rom., VIII, 26.

Dieu, n'oublie pas la mention de l'Esprit qui consomme et unit toutes choses : « in unitate Spiritus Sancti ».

Voici donc que les deux personnes divines, qui ont mission du Père pour venir à notre secours, s'emploient à nous faire réaliser l'œuvre par excellence de l'éternité, la louange de Dieu. C'est avec la voix du Fils et sous le souffle de son Esprit qu'éternellement doit s'exercer toute louange au Ciel et sur la terre. Aussi pour que dès ici-bas puissent s'élever vers Dieu des hommages dignes de lui, convient-il surtout que les âmes soient pleinement souples et dociles aux influences de l'action divine, de façon à ce que notre esprit soit d'accord avec notre voix, selon le vieux précepte donné par saint Benoît à ses moines : « ut mens nostra concordet voci nostrae (1). » C'est là une condition indispensable pour que la louange liturgique, dont il sera question dans un prochain article, obtienne toute sa valeur et mérite d'être appelée : *l'Œuvre de Dieu.*

Dom Jean de Puniet, O. S. B.

(1) Règle de S. Benoît, c. XIX.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La Contemplation d'après Walter Hilton

Dans un récent article, M. l'abbé Saudreau invoquait ici même (1), à propos de la contemplation, l'autorité de Walter Hilton. En Angleterre, ce nom appartient à la littérature comme à la théologie. En France, on l'ignore, ou peu s'en faut, Quelques dictionnaires lui ont seuls consacré une notice brève et plus ou moins exacte, et c'est tout. C'est peut-être dommage, car Walter Hilton fut outre-mer le continuateur le plus complet d'Hugues et de Richard de Saint-Victor. Il fut probablement docteur de l'Université de Paris, et ainsi il ne nous est pas étranger. Peut-être les lecteurs de la *Vie Spirituelle* aimeront-ils à faire un peu connaissance avec sa doctrine.

On sait peu de choses de sa vie. C'était un chanoine de l'Ordre de Saint-Augustin; il fut prieur du monastère de Thurgarton, près Newark, et c'est là qu'il mourut au soir du 24 mars 1396. Il fut sans conteste le chef de l'École mystique anglaise pendant la deuxième moitié du XIVe siècle. Après sa mort, sa renommée ne fit que grandir. Les copies, puis les éditions imprimées de ses œuvres se multiplièrent très vite. Sa doctrine faisait autorité. Lorsque les trois premiers livres de l'*Imitation* commencèrent à circuler en Angleterre sous le titre de *Musica Ecclesiastica*, c'est à Hilton que tout naturellement on les attribue, et cette attribution rencontre encore quelques partisans.

La célébrité d'Hilton tient surtout à son œuvre maîtresse, la

(1) *Vie Spirituelle*, mars 1921.

Scala Perfectionis (1). Adressé à une recluse, c'est, on le devine, un traité sur la contemplation et sur les moyens a prendre pour s'y préparer ou pour la pratiquer.

Dès le début de l'ouvrage, après avoir écarté les visions et les phénomènes sensibles qui peuvent s'y rencontrer, il distingue trois espèces de contemplation.

La première (Livre I, Partie I, chap. 4) est celle à laquelle peuvent mener l'étude de la sainte Écriture et de la théologie, le travail et la réflexion. C'est une contemplation, puisqu'elle est une vue de Dieu et des « choses spirituelles », mais elle n'est qu'une ombre vaine et reste « insipide comme l'eau ». Il lui manque un élément essentiel, l'élément surnaturel.

Celui-ci est en effet nécessaire à toute vraie contemplation, et l'auteur le montre aussitôt en décrivant les deux autres espèces qui, l'une et l'autre, supposent la charité.

Dans la troisième, la plus élevée, se trouvent réunies et les lumières surnaturelles et la perfection de l'amour (L. I, P. I, ch. 8 et 9). Pour mieux la caractériser, Hilton en indique tout de suite les formes les plus hautes. Lorsque l'homme est arrivé à la perfection des vertus « et qu'il plaît à Dieu de le visiter, « il est soulevé au-dessus des affections terrestres, des pensées « vaines et des images des choses créées, et se trouve comme « détaché de ses sens ; alors la grâce du Saint-Esprit l'illumine ; « il voit, par l'intelligence, Dieu, la vérité même, et les choses « spirituelles ; en même temps il brûle pour Dieu d'un tel « amour qu'il va jusqu'au ravissement », et son âme s'unit à Dieu, jusqu'à ne plus faire qu'un avec lui.

Cette contemplation, ajoute Hilton, ne se maintient pas longtemps sur de tels sommets, mais seulement un temps très court, lorsque Dieu visite l'âme. Elle est le fruit d'une grâce spéciale, et, dans le second livre de la *Scala*, il montrera que l'âme y est passive (L. II, P. III, ch. 4) et que c'est l'œuvre des dons du Saint-Esprit (L. II, P. III, ch. 2).

Reste alors la deuxième espèce, intermédiaire entre cette contemplation infuse et celle purement naturelle des savants.

Elle se manifeste principalement dans l'affection, car l'intelligence n'y reçoit aucune lumière nouvelle (L. I, P. I, ch. 5 à 9) ; elle se pratique par conséquent « en demeurant avec constance

(1) Les références seront données d'après les éditions modernes. La dernière est de 1908 (Art et Book C°).

dans la lumière de la foi » (id., ch. 6). Elle a lieu de différentes manières. Ainsi celui qui a médité sur l'Humanité de la Passion du Seigneur « éprouvera, à l'occasion de cette méditation et « par la grâce du Saint-Esprit, une grande ferveur d'amour « et d'abondantes douceurs spirituelles ». — Ou bien, il se « sentira envahi en priant par une grande confiance dans la « bonté et la miséricorde de Dieu ». Il sera saisi d'admiration à la vue de ses bienfaits, ou de crainte devant ses incompréhensibles jugements.

A ces formes en succédera une autre : « Lorsqu'il sera en « prière, toutes les puissances de son âme se recueilleront en « elles-mêmes, affranchies de la pensée et de l'amour des choses « qui passent ; elles tendront vers Dieu et aspireront vers lui « dans la ferveur du désir et la joie spirituelle. Il n'aura pour- « tant alors dans l'intelligence la perception d'aucun mystère « ni le souvenir d'aucun texte de l'Écriture, mais rien ne lui « paraîtra meilleur et plus doux que de prier et de penser « comme il le fait à ce moment ; il est incapable d'expliquer « ce qu'il éprouve, mais il sent que c'est un don de Dieu qui « lui procure de douces larmes, d'ardents désirs et une grande « contrition ; son cœur se fond en Notre-Seigneur dans une « douceur très grande », se purifie et devient docile aux volontés de Dieu. — A la longue enfin, le regard de l'âme vers Dieu devient de plus en plus fréquent et aussi plus paisible ; l'âme est comme en contact habituel avec Dieu ; elle le prie sans cesse, elle se nourrit de son amour ; « le nom de Jésus, « les prières de l'Église se tournent pour elle en joie spirituelle « et en chants intérieurs » ; ainsi consolée et fortifiée, elle vit en quelque sorte dans une région supérieure où les tentations et les épreuves n'arrivent plus guère à la troubler (L. I, P. I, ch. 5, et P. II, ch. 1).

On le voit, cette espèce de contemplation a plusieurs degrés, et Hilton suit une gradation ascendante en les énumérant ; il y comprend notamment l'oraison de repos ou de quiétude décrite ci-dessus (*This prayer of rest or quiet*, L. I, P. II, ch. 1). Plus loin (L. II, P. II, ch. 6) il en décrit une autre variété : « C'est une obscurité qui consiste à ne désirer que Jésus et à « aspirer à son amour, en portant sur lui un regard aveugle « de l'intelligence » ; elle est tantôt douloureuse, tantôt paisible et consolante, selon les purifications qui l'âme subit. Mais Hilton ne la comprend pas dans le développement régulier de

la deuxième espèce, et elle est mentionnée à part dans les purifications qui préparent l'âme à l'union mystique.

Dans ses degrés inférieurs, ajoute-t-il, cette deuxième espèce est donnée à bien des chrétiens à titre d'encouragement et de consolation, mais sans qu'elle devienne habituelle (L. I, P. I, ch. 6). Quant aux degrés les plus élevés, ils supposent non seulement la grâce de Dieu, non seulement « un grand repos « du corps et de l'esprit », mais aussi « un long travail spirituel « et corporel ». — « Il était recommandé aux prêtres de l'An- « cienne Loi d'entretenir le feu de l'autel en y portant du « bois; ainsi faut-il nourrir le feu de la prière contemplative « par la récitation des psaumes, par la pureté de la pensée et « la ferveur du désir » (L. I, P. II, ch. 1). Alors l'âme acquiert peu à peu une fermeté, une stabilité qui fait de la contemplation non plus un acte rare et isolé, mais comme un état.

L'auteur du reste l'encourage à ne pas en rester là et à désirer la troisième espèce, en s'y préparant de son mieux (L. I, P. I, ch. 7; L. II, P. III, ch. 11).

Par ce qui précède, on voit que l'écrivain anglais décrit surtout la contemplation par les phénomènes extérieurs, et sa classification n'est peut-être pas celle des auteurs modernes. Il semble avoir voulu donner dès le début à ses lecteurs des indications pratiques, mais il n'est pas malaisé de réduire sa pensée à des définitions plus serrées.

La contemplation est pour lui, comme pour toute l'École, un acte simple de l'intelligence qui connaît sans recourir au procédé discursif et au raisonnement. Elle a pour objet Dieu tel qu'il s'est révélé à nous, et toutes « les choses spirituelles » qui mènent à lui. Mais dans la première espèce de contemplation, Dieu est connu par la seule lumière de la raison ; dans la troisième, il est connu par une lumière surnaturelle, infuse gratuitement. Quant à la deuxième, quelles qu'en soient les variétés, la connaissance de Dieu y est produite par la lumière de la foi. De là résulte que cette contemplation peut être l'œuvre des ignorants aussi bien que des savants, qu'elle peut se pratiquer dans l'obscurité complète de l'intelligence, et qu'elle est même d'autant plus obscure qu'elle est plus pure et plus élevée. Enfin l'opération de l'intelligence y est peu perçue, surtout si l'acte de foi, le regard vers Dieu, devient habituel.

A cet acte de l'intelligence s'ajoutent des actes de la volonté,

actes de charité dans les deux dernières espèces de contemplation, et ces actes, affections, désirs, etc., sont bien plus facilement objets de conscience, surtout dans les stades inférieurs où la sensibilité intervient davantage; aussi tiennent-ils à bon droit une large part dans les descriptions de la *Scala Perfectionis*. Ils peuvent même subsister seuls après que l'intelligence s'est distraite de son objet. Comme pour l'acte de l'intelligence, l'auteur distingue très explicitement (L. II, P. III, ch. 4, 5) ceux qui sont le don du Saint-Esprit et son œuvre, de ceux qui sont « des actes de l'âme mue par la raison ». De ceux-ci il dit que ce sont « des affections humaines obtenues par acquisition (1) », non « infuses gratuitement par le Saint-Esprit ».

Enfin un troisième élément est indispensable aux deux contemplations surnaturelles, c'est la grâce. Des degrés les plus bas de la deuxième contemplation, Hilton se hâte de dire qu'ils sont une grâce, et qu'ils « ne viennent pas toujours « lorsqu'on le voudrait » (L. I, P. I, ch. 6), et il répète à maintes reprises que si nos efforts et notre préparation sont nécessaires, ils ne suffisent pas sans un don de Dieu (L. II, P. II, ch. 2, etc.). A ce point de vue, la différence entre les deux contemplations est que la troisième est le fruit d'une « grâce spéciale », et que la deuxième ne sort pas de l'ordre de la grâce ordinaire (*common, not special*). Il y a mode d'agir humain, activité surnaturalisée dans celle-ci, tandis que pour la troisième, il y a passivité sous l'influence des dons du Saint-Esprit.

Cette classification est donc fondée sur les différentes lumières qui éclairent l'intelligence dans la contemplation. Elle est objective et a l'avantage de la netteté. Mais Hilton est un maître trop expérimenté pour ne pas reconnaître que subjectivement la distinction n'est pas aussi tranchée. Aussi enseigne-t-il que le passage de la deuxième à la troisième espèce se fait ordinai-

(1) A ceux qu'intéresse l'origine du terme de « contemplation acquise », on peut signaler l'expression du texte : *affections through purchase*. Le mot *purchase*, identique au mot *pourchas* du vieux français, est un terme de droit. Littleton, juriste du XV^e^ siècle, le définit comme le fait d'obtenir possession d'un bien par son propre acte ou par contrat, et non par héritage (*Traité des Tenures*, § 12). Hilton l'emploie bien dans ce sens, puisqu'il l'oppose à la possession dont jouissent gratuitement et par droit les fils de Dieu. On peut noter qu'il applique cette expression non à l'acte de l'intelligence, mais à ceux de la volonté.

rement par une transition presque insensible : « Dieu ouvre « les yeux de l'âme, éclairant l'intelligence par les touches et « les rayons de sa lumière et lui permettant ainsi de le voir, « non pas d'un seul coup, mais peu à peu, à des moments « différents, selon que l'âme en est capable » (L. II, P. III, ch. 2).

Dans l'ordre de la contemplation comme dans celui des vertus, les dons s'exerceront d'abord par des motions passagères et souvent ne se distingueront pas nettement des grâces antérieures. Ce n'est que peu à peu que, selon le cours ordinaire des choses, leur action deviendra prédominante et manifeste.

Il faut pour cela que l'âme se purifie et progresse dans la vie spirituelle. L'auteur n'a garde de l'oublier. Ce n'est pas ici la place de décrire le long et patient travail par lequel il prépare peu à peu l'âme à la vie mystique, encore que ce soit la partie la plus importante et la plus intéressante du traité. Il suffira de dire que, pour lui, c'est à partir de ce qu'il appelle « la « réforme dans la foi et l'expérience », ce qui correspond à l'union expérimentale, que l'âme, étroitement unie à Dieu dans une foi ferme et une charité consommée, voit s'épanouir en elle les dons du Saint-Esprit, en particulier ceux qui concernent la contemplation.

Mais, il est bon de le noter, et la remarque n'est peut-être pas inutile car elle justifie l'auteur d'avoir décrit la contemplation par ses caractères objectifs, il ne confond pas l'union mystique avec la contemplation elle-même. Elle est « la porte », et la porte ordinaire de la contemplation, mais elle n'est pas la contemplation (L. II, P. III, ch. 11). Et cette distinction est justifiée. N'arrive-t-il pas en effet qu' « à cause de la fragilité « humaine, la grâce est retirée en partie », non certes « la grâce « commune qui est la charité, mais cette grâce spéciale qui se « fait sentir sous l'inspiration du Saint-Esprit », et ces variations « se produisent aussi bien dans l'état de perfection que dans « celui des débutants » (L. II, P. III, ch. 11). Ainsi quelle que soit son union à Dieu, une âme ne pourra pas toujours s'adonner à la même contemplation.

Il se peut aussi que « des âmes qui ne sont pas encore par- « faites, reçoivent des motions gratuites du Saint-Esprit, soit « sous forme de connaissance et de vue des choses spirituelles », soit sous forme d'affections (L. II, P. II, ch. 10. Cf. L. I, P. III, ch. 14). Elles peuvent donc jouir au moins accidentellement de la troisième contemplation. — D'autre part, « la grâce de

« ces illuminations n'est pas donnée à toutes les âmes arrivées « à la perfection, mais à celles-là seulement à qui le Seigneur « le juge bon » (L. II, P. II, ch. 11). Certaines personnes en effet peuvent être très avancées et très près de Dieu, mais une disposition secrète de sa sagesse, leur tempérament, ou plus simplement le genre de vie qu'elles mènent, empêche en elles l'épanouissement des dons propres à la contemplation. Leur union à Dieu, leur sainteté même, se traduira plutôt par l'exercice des dons de force, de conseil, etc., que par celui des dons de sagesse et d'intelligence. « La troisième espèce de « contemplation est donnée à qui Dieu veut, savants ou igno- « rants, hommes et femmes, personnes en charge ou ermites; « mais elle est spéciale, non commune, et bien qu'un actif « puisse le recevoir par une faveur spéciale, la plénitude en est « pourtant réservée au contemplatif et au solitaire » (L. I, P. I, ch. 9).

Cette brève et sèche analyse ne peut donner au lecteur une idée exacte de la doctrine de Walter Hilton, de toute la sagesse et de l'onction qu'elle contient, non plus que du charme pittoresque de son exposition. Une traduction française qui ne tardera peut-être plus trop à paraître, permettra, espérons-le, de s'en rendre un peu mieux compte.

Ce qu'il faut relever comme conclusion de ces notes rapides, c'est que, tant par la date où il écrivait que par sa fidélité à s'appuyer sur les auteurs plus anciens, Hilton a la valeur d'un témoin et peut servir à marquer l'un des anneaux de la tradition.

Fr. Maurice Noetinger, O. S. B.

La servante de Dieu
Mère Marie de Jésus Deluil-Martiny
Fondatrice de la Société des Filles du Cœur de Jésus
(1841-1884)

« Chaque battement de nos cœurs devrait être un acte d'offrande de Jésus et d'union à son sacrifice perpétuel pour la gloire du Père. Cachés, perdus en Jésus-Christ, revêtus de Jésus-Christ, tellement unis à Jésus-Christ que sa vie devienne notre vie, voilà ce que nous devrions tous être pour atteindre la fin du sacrifice de Jésus (1) ».

Ces mots résument déjà la vie, si courte mais si pleine, de la Mère Marie de Jésus ; ils contiennent l'essence même de sa vocation et comme la moelle de ses pensées ; ils expliquent la vitalité et le rayonnement surnaturel de l'Œuvre dont elle a été l'instrument providentiel.

I

Marie Deluil-Martiny naquit à Marseille le 28 mai 1841. Fille d'un avocat distingué et profondément chrétien, elle était parente par sa mère de la Vénérable Anne-Madeleine Rémuzat. Comme son arrière-grand'tante, elle devait être l'ardente apôtre de la dévotion au Sacré-Cœur.

Toute jeune encore, à l'approche de sa première Communion, on la voit s'émouvoir à la pensée du calice qui nuit et

(1) *La sainte Messe et les écrits de la Servante de Dieu Mère Marie de Jésus...* (Casterman.)

jour s'élève vers Dieu pour le salut des âmes. Déjà, elle organise parmi ses jeunes compagnes un ordre religieux en miniature qu'elle appelle « les Oblates de Marie ». Déjà aussi, les plus riches dons de la nature et de la grâce lui communiquent une force d'attraction irrésistible dont elle usera pour attirer, « non pas à elle, mais à Dieu », suivant le mot d'un saint religieux.

Au 2e Monastère de la Visitation de Marseille, puis au Sacré-Cœur de la Ferrandière à Lyon, ses études ne sont qu'une suite de succès. — A quarante ans de distance, l'Aumônier de la Ferrandière en évoquait encore le souvenir au cours d'une distribution de prix, et considérait comme une protectrice au ciel sa jeune élève d'autrefois.

Ayant voué toutes ses affections à « l'Amour céleste », à « l'Ami de la Virginité », Marie Deluil-Martiny ne conçoit pas qu'on puisse avoir d'autre projet d'avenir que de travailler à la plus grande gloire de Dieu, mais il faut qu'elle achète par de douloureuses épreuves la grâce de sa vocation : — A cette âme forte, Dieu n'épargne point le martyre des peines intérieures, lutte douloureuse dans laquelle elle se débat seule, jusqu'à l'heure où le Divin Maître lui fait rencontrer le R. P. Calage, S. J., préparé lui-même depuis longtemps à la réalisation d'un plan providentiel. — Les deuils se succèdent dans sa famille. Clémence, la plus jeune de ses sœurs, meurt en prédestinée, après avoir reçu pour la première fois le Pain des Anges ; Marguerite, la seconde, expire en récitant le *Suscipiat* de la sainte messe ; Jules et Amélie s'éteignent dans une lente agonie. Cette dernière, doublement sa sœur, vivant des mêmes attraits, endure un martyre intérieur, que Marie, en la voyant près de succomber, demande à Dieu de reporter sur elle. — Les événements de 1870 viennent encore apporter leur surcroît de douleurs, blessant la jeune fille dans ses affections de Française, et elle reste seule au foyer paternel auprès de ses parents malades, éprouvés par des revers de fortune.

Elle s'est offerte bien des fois, Dieu l'a acceptée ; en toute vérité elle peut dire : mes croix « sont une conséquence de l'acte d'oblation, que Notre-Seigneur m'a fait faire », et déjà marquée du sceau des victimes, elle est prête pour l'exécution des desseins de Dieu.

En relation avec la Visitation de Bourg, Marie Deluil-Martiny s'est faite dès la première heure la propagatrice de l'Asso-

ciation de la Garde d'Honneur, qui lui doit en partie sa prodigieuse extension. Mais ce n'est là qu'un début; elle a une mission à remplir; un saint religieux, Dom Comboni, le lui a prédit, et le plan divin se dessine de plus en plus lumineux : «... ce serait l'adoration de la très sainte Trinité par le Cœur eucharistique de Jésus, le seul adorateur vrai et digne de la majesté divine, ce seraient les âmes s'emparant des adorations perpétuelles de ce Cœur sacré pour adorer l'adorable Trinité par Lui... » — « Depuis quelque temps, dit-elle, Notre-Seigneur semble avoir fait un autel dans son âme, où Il s'offre incessamment à son Père et à l'adorable Trinité. Il paraît vouloir qu'elle se tienne en sa présence, devant cet autel dans une incessante adoration, se contentant de le regarder et de s'unir aux actes divins qu'il opère.....

Passionnée d'amour pour Jésus, elle veut le voir glorifié dans cette portion de son Église qui lui est le plus chère; sa foi ardente lui montre toute la sublimité du sacerdoce; elle veut obtenir aux âmes consacrées « des grâces de perfection surabondantes qui les fassent briller comme des diamants sans tache sur la robe admirable de l'Église... » ; de là, son désir d'être immolée, anéantie pour procurer à Dieu cette gloire. — Mais aussi, les sacrilèges, les profanations eucharistiques, la persécution s'acharnant après les Ordres religieux trouvent dans son cœur un douloureux retentissement. La fondation de son Institut réalisera les désirs exprimés par Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie. — Le modèle de cette vie eucharistique et réparatrice, ce sera la Très Sainte Vierge Marie dans sa vie après l'Ascension, Marie qui, après avoir offert Jésus sur le Calvaire, s'unissait au sacrifice offert chaque jour par saint Jean, aidant l'Église et les Apôtres par ses prières et par une immolation prodigieuse et cachée.

Des circonstances providentielles donnent pour berceau à l'Œuvre nouvelle la Belgique, où Marie Deluil-Martiny est en rapport avec un pieux et savant prélat, Mgr Van den Berghe. Avec l'approbation de S. Em. le Cardinal Dechamps, qui dès la première entrevue l'a nommée « la Térèse de notre siècle », elle fonde la première maison de l'Institut des Filles du Cœur de Jésus à Berchem-lez-Anvers, le 20 juin 1873 (1).

(1) Le Cœur de Jésus bénissant l'Institut, d'autres Maisons ont été fondées depuis à Rome, à Turin, à Schwyz (Suisse), à Namur, à Hall (Tyrol), à Nimègue (Hollande), à Marseille (la Servianne) et à Venise.

Supérieure pleine de sagesse, nourrie de la doctrine de saint Paul dont elle fait sa lecture favorite, et des maîtres de la vie spirituelle, elle se met avec une admirable condescendance à la portée des jeunes âmes qu'elle a mission de former.

Le 17 août 1878, les Filles du Cœur de Jésus échangeaient l'humble chapelle des premiers jours contre la Basilique nationale consacrée au Sacré-Cœur par la catholique Belgique. Quelques jours plus tard, le 22 août, la Mère Marie de Jésus y recevait, avec ses premières compagnes, la consécration solennelle qui les vouait à jamais comme épouses et victimes à l'Agneau immolé.

Après Berchem, une seconde maison est fondée à Aix-en-Provence, puis bientôt une troisième à la Servianne près Marseille. C'est la réalisation d'un désir exprimé à la Servante de Dieu par sa mère mourante. — « Mon Dieu, soyez un jour glorifié là », avait dit la Mère Marie de Jésus, lors de la première messe célébrée dans ce vieux manoir familial qui gardait ses plus chers souvenirs; c'était là qu'elle devait donner à Notre-Seigneur la preuve suprême de l'amour.

« A l'amour, on s'unit par l'amour, avait-elle écrit, mais au sacrifice on ne s'unit que par le sacrifice, et au sacrifice il faut du sang, le sang du cœur ou le sang des veines.... » Elle avait dit à Jésus : «... Si ma misérable vie peut servir à vous amener les âmes dont votre cœur a soif et à couvrir d'hosties vivantes vos autels sacrés, prenez-la, je vous en supplie, ô mon Amour ! Mais du moins triomphez en Époux sur les âmes de l'Institut et en Roi sur tous les cœurs. » Elle avait écrit à Léon XIII, le priant de l'offrir en victime à ses intentions. Le 27 février 1884, elle tombait sous les coups d'un malheureux sectaire qu'elle avait comblé de ses bienfaits, pardonnant à son meurtrier et scellant de son sang l'Œuvre qu'elle avait fondée. « Je lui pardonne... pour l'Œuvre », ce furent ses dernières paroles. — Grièvement blessée avec elle, son Assistante, qu'elle avait désignée pour lui succéder, ne devait lui survivre que par un miracle de la Providence.

II

Par sa mort, la Mère Marie de Jésus avait donc été appelée à réaliser, d'une façon complète, cette « union à l'holocauste »

divin qui résumait toutes ses aspirations, et qui était l'essence même de sa vocation. Le dernier battement de son cœur avait été, suivant le programme qu'elle avait tracé à ses filles, « un acte d'offrande de Jésus et d'union à son sacrifice perpétuel pour la gloire du Père ».

Pour mieux comprendre la mission qui avait été assignée ainsi à cette âme ardente, essayons de pénétrer plus avant dans les pensées qui l'avaient conduite à ces sommets.

Dans la lumière des grâces dont la remplissait son humble union à l'Époux divin, elle avait médité le grand mystère de la volonté de Dieu, dont parle saint Paul, et qui consiste à tout ramener au Christ comme au premier-né de toute créature, comme au Chef de toute la création. Et c'est avec des accents brûlants qu'elle commentait l'« *Oportet illam regnare* » :

« Le monde, écrivait-elle, le monde ne veut plus de lui. Aujourd'hui, les uns rougissent de lui, les autres le haïssent et le méprisent ; ils essayent de le chasser des cœurs et de la société. A ces hontes, à ces haines, à ces mépris, à ces impiétés sataniques, répondons haut et ferme : « *Il faut qu'Il règne !* » car « à lui appartient l'empire dans les siècles des siècles » et « toutes les nations lui ont été données en héritage ». « Il faut qu'Il règne ! » notre Jésus, notre frère, notre Sauveur, notre Ami, notre Époux ! Il faut qu'Il règne en nous-mêmes, pleinement, sans ombre de réserve ou de partage ; il faut qu'Il règne sur le monde et sur les cœurs, et, pour l'obtenir, nous prierons, nous souffrirons, nous nous sacrifierons, nous mourrons tous les jours... »

Mais justement parce que sa vie était « cachée dans le Christ », et que « le Christ était toute sa vie » ; parce qu'elle avait conformé ses sentiments à ceux du Fils éternel de Dieu, elle avait connu clairement à quel point l'amour rédempteur, qui nous rend la vie éternelle, est inséparable, en notre divin Sauveur, de l'amour réparateur qui satisfait aux droits ineffables de la sainteté divine : « Le grand attrait de mon âme sera toujours, par-delà la question des âmes, dans l'offrande de Jésus-Christ lui-même à l'adorable Trinité, pour lui rendre tous les hommages d'amour, de bénédiction, de louange, d'action de grâces, toute la gloire, tout l'honneur, qui lui sont dus, et que Jésus-Christ seul peut lui rendre (1). »

(1) Cf. *Pensées de la servante de Dieu, Mère Marie de Jésus* (Imprimerie Augustinienne, rue Giustiniani, 15, Rome), p. 34.

Aussi, la parole éternelle par laquelle le Verbe, acceptant de s'incarner, avait inauguré son sacerdoce : « Voici que je viens, ô mon Père, pour faire votre volonté »..., avait-elle profondément retenti en cette âme. Dans le Christ Sauveur, dans l'Emmanuel qui fait ses délices de demeurer parmi les hommes, elle adorait le Prêtre éternel. La continuation mystique, sur l'autel, du sacrifice consommé sur le Calvaire, remplissait ses pensées. Et elle ne perdait pas de vue l'étroite solidarité qui y associe, dans une oblation commune, la Victime divine et et toute l'humanité régénérée : « La gloire du Père, c'est de recevoir sans cesse l'oblation de son Fils immolé, et en son Fils, celle de tous les hommes sauvés, régénérés, redevenus ses enfants, unis à l'immolation de Jésus, couverts par elle, transformés par elle, et perdus, fondus en elle (1). »

Toute sa piété s'illuminait de ces clartés qui la prosternaient, en esprit et en vérité, devant l'adorable Trinité ; c'est là que s'alimentait son culte pour le Cœur de Jésus, où vibre, comme sur une harpe divine, l'amour filial du Verbe pour le Père, l'amour fraternel du Christ pour les hommes : « Jésus-Christ s'étant donné au monde pour satisfaire et suppléer à tout, c'est par le cœur de Jésus, Médiateur suprême, que leurs âmes doivent louer, prier, aimer, remercier et réparer ; elles doivent, si l'on peut ainsi dire, avoir le cœur toujours ouvert pour recevoir Jésus-Christ, et les bras toujours étendus pour offrir à Dieu, par une oblation toute spirituelle, cette Hostie infinie d'amour, de louange, de réparation et d'action de grâces, qui supplée à tout ce qui manque aux faibles hommages des hommes. Par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ, tout honneur et toute gloire vous soient rendus, ô Dieu le Père tout-puissant, en l'unité du Saint-Esprit (2). »

C'est aussi dans la grande lumière du Christ médiateur que la Mère Marie de Jésus aimait à contempler l'éminente dignité de l'Immaculée, Vierge médiatrice :

« Le Père donne son Fils au monde et le reçoit ; la terre le reçoit et l'offre ; elle l'offre et s'offre avec lui, c'est assez et c'est tout pour la plus grande gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

« Et comme il fallait des mains sans tache pour recevoir le

(1) Cf. *Pensées*, etc., p. 30-31.
(2) Cf. *Pensées...*, p. 35.

Fils du sein du Père et pour le rendre et l'offrir au Père comme le don sublime et le sacrifice du monde, Dieu a choisi la Vierge Marie, Elle, le canal d'or qui porte ce don divin...

« Médiatrice entre l'autel et les cieux, elle est encore médiatrice et dispensatrice entre l'autel et les fidèles. Le Père céleste ne veut recevoir son Fils que par ses mains de Vierge, mais il ne veut aussi le donner que par elle aux âmes rachetées. O Vierge, ô Mère, ô Reine, quelle grandeur est la vôtre, et combien l'ordre sacerdotal doit vous proclamer sa souveraine et son sommet après Jésus-Christ Notre-Seigneur ! (1) »

De là, encore, la vénération que professait la Servante de Dieu pour les hommes que le Prêtre éternel a faits, dans son Église, ministres visibles de son sacerdoce, — et de là, son zèle pour leur sanctification :

« Mon âme a été remplie d'un grand respect et d'une grande admiration pour la dignité du prêtre. Puis j'ai vu plus clairement que jamais l'abîme immense qui sépare les âmes honorées d'un mystique sacerdoce d'avec les vrais prêtres. Ceux-ci multiplient Jésus-Christ, ils le produisent pour ainsi dire ; et les autres ne peuvent que l'offrir avec Lui.

« L'union à l'autel, l'union au sacrifice, cette identification d'une vie entière aux ministres du Seigneur — afin qu'ils célèbrent plus dignement, — c'est un attrait qui est sublime, c'est du pur christianisme : aider les prêtres, se dévouer pour eux (2). »

III

Il ne faut pas chercher ailleurs le secret de la vitalité de ce que la Servante de Dieu appelait très simplement, d'un mot tout plein d'un humble abandon à la volonté de Dieu : « l'Œuvre ».

« Toute la religion, avait-elle fort bien dit, est dans le sacrifice : Jésus est Prêtre pour immoler et offrir la double Victime, son corps naturel et son corps mystique. Il est descendu sur la terre pour accomplir et offrir ce sacrifice, et c'est seulement revêtu de Jésus-Christ immolé et dans notre union à ce

(1) Cf. aussi les *Pensées...*, pp. 44 et 45.
(2) *Pensées...*, p. 42.

sacrifice que le Père céleste peut nous agréer et nous recevoir comme siens. »

La Mère Marie de Jésus a défini excellemment dans ces lignes la fonction qu'elle a assignée d'une façon spéciale à sa famille religieuse, « les Filles du Cœur de Jésus » : elle ne pouvait mieux caractériser l'esprit qui les anime au pied des saints autels, devant l'Hostie exposée, et surtout pendant le divin Sacrifice. Elles doivent, elles veulent, par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, en Jésus-Christ, s'offrir sans cesse et sans réserve à la Très Sainte Trinité, pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes rachetées par le sang du divin Sauveur.

Elles doivent, elles veulent être : « un seul cœur, une seule âme pour aimer Jésus, pour le servir, pour aimer son Œuvre et la poursuivre, s'il le fallait, jusqu'aux extrémités du monde ; pour vivre de cet esprit de l'Œuvre, de cette vie de réparation, d'oblation, de donation totale que Jésus réclame des âmes et que nous devons lui offrir sous une forme spéciale, si ardemment désirée de son Cœur ; pour pousser la délicatesse de l'amour aussi loin que la grâce nous en donnera la lumière et la force ; pour entourer Jésus-Hostie de tous les hommages qui sont en notre pouvoir ; pour pleurer les affreux outrages faits à son amour par ses intimes ; pour boire au calice des douleurs de son Cœur, pour vivre à l'autel et dans les flammes du sacrifice ; pour être sans cesse offertes et immolées dans son oblation ; pour répéter par chaque battement de nos cœurs : — Que par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ, tout honneur et toute gloire vous soient rendus, ô Dieu ! — pour aimer et servir Jésus avec un peu des sentiments et du zèle ardent de la Très Sainte Vierge ; pour crier miséricorde à cette heure où tant de crimes crient vengeance (1). »

Plantée ainsi au cœur même du christianisme, pour offrir a Dieu une phalange d'âmes qui l'adorent en esprit et en vérité, il n'est pas étonnant que l'Œuvre de la Mère Marie de Jésus n'ait pas succombé au moment où, toute récente encore, elle était privée de sa fondatrice. Fécondée au contraire par le sacrifice du 27 février 1884, elle grandit sous les bénédictions de l'Église. Le 2 février 1902, Rome approuvait définitivement les Constitutions rédigées par la Servante de Dieu. Sans avoir d'œuvres extérieures, l'Institut voit se grouper autour de lui

(1) *Pensées...*, p. 21.

un grand nombre d'âmes désireuses de vivre du même esprit. Indépendamment de l'Association des Prêtres-disciples du Cœur de Jésus, née dans le diocèse de Turin, des prêtres, des séminaristes, des âmes religieuses de toutes les parties de l'Ancien et du Nouveau Monde ont trouvé dans les écrits de la Mère Marie de Jésus la réponse à leurs aspirations, et dans « l'Association des âmes victimes en union des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie », un moyen de les réaliser. Citons au hasard tel grand Séminaire d'où l'on écrivait : « La lecture de la vie de la Mère Marie de Jésus avait fait ici une impression si profonde qu'un petit groupe de jeunes prêtres s'était formé afin de vivre de cet admirable esprit d'oblation et d'immolation; chaque jour un des nôtres s'offrait spécialement afin d'obtenir à notre patrie de vrais prêtres. Quelle ne fut pas notre joie lorsqu'un ami nous fit connaître l'association des Ames-victimes ! »

Ce sont aussi des fidèles de toute condition, même d'humbles ouvrières,... etc., qui comprennent admirablement cet esprit de sacrifice et qui en vivent. Tel ce grand chrétien calomnié et dépouillé de tous ses biens par d'injustes convoitises, puisant dans son acte d'oblation d'âme victime la charité sublime qui se réjouit de souffrir pour Jésus-Christ et prie pour ses persécuteurs.

On pourrait citer bien d'autres exemples.

Une vertu sort ainsi sans cesse de l'Œuvre fondée par la Mère Marie de Jésus, signe évident de la complaisance avec laquelle le Père des miséricordes regarde cette famille qui se consacre tout entière à l'accomplissement des désirs de son divin Fils.

Beaucoup de grâces spirituelles et temporelles attribuées à l'intercession de la Fondatrice, confirmant sa réputation de sainteté, ont déterminé l'ouverture du procès en vue de la béatification et de la canonisation, dont la dernière séance a eu lieu le 13 octobre 1911. Nombre d'âmes ferventes bénissent d'avance le jour où, la Cause entrant dans une nouvelle phase, Rome décrétera la glorification de la vierge généreuse dont toute l'ambition fut de glorifier le Cœur de Jésus.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Le Tiers-Ordre franciscain

A l'occasion du septième centenaire de la fondation du Tiers-Ordre franciscain, le Pape a adressé au monde catholique une Encyclique — (*Sacra prope diem*, en date de la fête de l'Épiphanie 1921) — touchant la nature et l'efficacité du Tiers-Ordre; un grand Congrès international se tient à Assise pour célébrer ce centenaire. *La Vie Spirituelle* a pensé que, à cette occasion, ses lecteurs seraient heureux de lire quelques pages d'un fils de saint François sur les ressources qu'ils peuvent trouver dans le Tiers-Ordre pour leur vie intérieure.

Réflexions préliminaires

Notons tout d'abord que nous ne parlons que du Tiers-Ordre séculier. C'est le plus ancien. Il est l'origine de tous les autres, et il demeure encore aujourd'hui avec la forme simple voulue par son fondateur saint François.

Ajoutons que ce que nous disons du Tiers-Ordre Franciscain peut s'entendre aussi, *servandis servatis*, toutes choses égales d'ailleurs et avec les modalités voulues, de tous les Tiers-Ordres canoniquement reconnus (1), et particulièrement du Tiers-Ordre Dominicain, les deux institutions ayant le même but et ne différant que par des moyens accidentels de sanctification.

Le Tiers-Ordre Franciscain a plus adouci, depuis 1883, les rigueurs de sa Pénitence. Le Tiers-Ordre Dominicain est resté plus rigoureux dans ses observances et plus proche de sa légis-

(1) L'Église reconnaît comme Tiers-Ordres ceux de Saint-François, de Saint-Dominique, des Servites, des Trinitaires, des Augustins, des Prémontrés, des Minimes, des Carmes, et par assimilation les Oblats de Saint-Benoît. *Directoire* du P. Eugène, Paris, 1905, p. 46.

lation primitive édictée par Munio de Zamora, et par suite moins répandu.

La législation

On admet communément que le texte primitif de la règle de notre Tiers-Ordre se trouve dans un manuscrit de Capistran publié par M. Paul Sabatier dans sa collection des *Opuscules historiques*. Ce texte a été composé entre les années 1221 et 1228. L'Ordre est alors connu et présenté comme l'Ordre de la Pénitence, *Ordo de Pœnitentia*, et c'est seulement après 1230 qu'il reçut celui de Troisième (Tiers) Ordre, peut-être par assimilation avec le Tiers-Ordre des Humiliés de Milan (1).

L'Ordre est certainement très répandu dès le XIII[e] siècle, car on le trouve organisé en Fraternités et en Provinces à cette date ; et des Tertaires du Bolonais et de la région de Toulouse demandent à Rome de préciser davantage la règle, de l'unifier et de la revêtir publiquement de l'autorité et de la sanction apostoliques. C'est là l'origine de la bulle *Supra montem* du 18 août 1289 édictée par Nicolas IV. C'est ce texte de Nicolas IV, approuvé à nouveau par le concile général de Vienne en 1309 et celui de Latran en 1512, qui a régi le Tiers-Ordre séculier jusqu'en 1883.

A cette époque, Léon XIII, frappé de la puissance de l'institution franciscaine, voulut en renouveler la vigueur et l'efficacité et la rendre plus accessible à tous et plus accommodée aux conditions de la vie moderne. Par sa constitution *Misericors Dei Filius* du 30 mai 1883, il proclama la règle qui seule a force de loi désormais.

Les commentaires sur cette règle franciscaine sont à l'heure actuelle innombrables. Il n'y a rien de plus notable aujourd'hui que *le Directoire spirituel* du P. Eugène d'Oisy (2[e] éd. en 1905), et le gros volume latin, plein de choses, du P. Hilaire de Paris. Dans le passé tiennent le premier rang l'*Explication de la règle* de Claude Frassen, l'*Histoire générale* du P. Jean-Marie de Vernon, et par-dessus tout, les deux petits in-quarto de Bordoni, son *Cronologium*, et son *Archivium*.

(1) Sur les Humiliés de Milan, sur leurs Tertiaires dont la règle est à rapprocher de celle de Nicolas IV, voir les trois volumes de Tiraboschi, et le livre de Zanoni, *Gli Umiliati*, Milano, 1911.

Nature et définition du Tiers-Ordre

Le Tiers-Ordre est proprement une association de fidèles, et non pas une œuvre, ni une confraternité, ni une pieuse union.

D'une manière générale, les Tertiaires séculiers sont ceux qui vivant dans le siècle, sous la direction d'un Ordre et suivant son esprit, s'efforcent d'atteindre à la perfection chrétienne conformément à leurs devoirs dans le monde et selon les règles approuvées pour eux par le Siège Apostolique (1).

En conséquence, nous pouvons définir le Tiers-Ordre Franciscain de cette façon : C'est un ordre religieux laïque ou association de fidèles, fondé par saint François d'Assise et approuvé par l'Église, pour les personnes de tout âge, sexe ou condition, lesquelles vivant dans le monde, célibataires ou mariées, dans la cléricature ou non, s'exercent à la pratique plus parfaite des commandements de Dieu et des vertus chrétiennes, spécialement de la paix et de la charité, de la modération dans la nourriture et le vêtement, de l'éloignement des divertissements et séductions du monde, de la soumission inébranlable à la sainte Église et à son Chef suprême, et généralement du détachement de tous les biens de la terre.

La règle de Nicolas IV et celle de Léon XIII

Pour ne pas égarer les esprits, observons tout de suite qu'il n'existe aucune différence foncière entre l'esprit de la règle qui a dirigé le Tiers-Ordre de 1289 à 1883, et l'esprit de la règle modifiée par Léon XIII.

Voici les différences qui ne portent que sur des observances extérieures :

1° *Les prières.* — La Règle obligeait à l'office canonial ou à l'office des cinquante-quatre *Pater*. Les Papes permirent de remplacer l'office canonial par celui de la sainte Vierge. Léon XIII prescrit seulement douze *Pater*, *Ave*, *Gloria*, à ceux qui ne récitent ni l'office canonial, ni celui de la sainte Vierge.

2° *Les jeûnes et les abstinences.* — La Règle prescrivait de

(1) Cod. iur. can., can. 702 : *Tertiarii saeculares sunt qui in saeculo sub moderatione alicuius ordinis, secundum eiusdem spiritum, ad christianam perfectionem contendere nituntur, modo saeculari vitae consentaneo, secundum regulas ab apostolica Sede pro ipsis approbatas.*

jeûner tous les vendredis de l'année, et tous les mercredis et vendredis depuis la Toussaint jusqu'à Pâques ; elle demandait encore de jeûner tous les jours, le dimanche excepté, pendant les deux Carêmes, de saint Martin jusqu'à Noël, et du dimanche de la Quinquagésime jusqu'à Pâques ; enfin elle ajoutait la prohibition de la viande les lundis, mercredis, vendredis et samedis. Léon XIII dispense des abstinences et ne laisse que deux jeûnes par an : la veille de l'immaculée Conception (7 décembre) et la veille de la fête de saint François (3 octobre) (1).

Le Tiers-Ordre, malgré ces changements, n'en continue pas moins à participer aux bienfaits de la vie religieuse. Léon XIII l'a observé lui-même dans une audience accordée aux supérieurs du Premier Ordre, le 7 juillet 1883 : « Quelques-uns croient que par l'effet de la nouvelle constitution *Misericors Dei Filius*, le Tiers-Ordre est devenu une simple confrérie ou Sodalité. Ce n'est pas là notre pensée ; mais, comme nous l'avons déjà déclaré, son essence et sa nature ont été maintenues. Il n'est pas une confrérie ; il reste un Ordre véritable. » Benoît XIII l'avait déjà affirmé : « Le Tiers-Ordre est un Ordre proprement dit et véritable, complètement distinct de toutes les confréries, car il a sa règle particulière approuvée par le Saint-Siège, son noviciat, sa profession, un habit d'une certaine forme, selon la pratique des autres Ordres (2). »

Le Tiers-Ordre est source de vie spirituelle

Le Tiers-Ordre est premièrement source de vie spirituelle par sa nature, par ce fait général qu'il possède dans sa constitution intime les éléments de la vie religieuse et vise à la perfection chrétienne. « Je veux devenir meilleur », c'est l'aspiration du Tertiaire.

Il l'est secondement par son esprit, par sa règle propre. L'étude de cette règle nous fera entrer dans le vif de l'influence que le Tiers-Ordre peut avoir sur la vie spirituelle de l'âme religieuse.

Ch. I. — Il y a d'abord les conditions générales d'admission.

(1) *Manuel séraphique* de P. Marie-Antoine. Toulouse, 1911 (8e mille), p. 68 et 69.

(2) Même réflexion dans l'enc. *Sacra prope diem* de Benoît XV.

Elles concernent l'âge, le caractère, la foi et les mœurs. Le candidat doit avoir au moins quatorze ans, être de mœurs pures et ami de la concorde; il doit être fidèle à la foi catholique et plein de soumission envers l'Église et le Siège Apostolique. Le noviciat dure l'espace d'une année. A la profession, le novice promet d'observer les commandements de Dieu et d'obéir à l'Église et d'accomplir la satisfaction requise s'il vient à manquer à quelque point de sa profession. Cette promesse n'est pas un vœu. Mais d'autre part, elle est acceptée et reconnue canoniquement par l'Église.

Ch. II. — Le chapitre II précise la règle ou forme de vie particulière au tertiaire franciscain. Il est tout entier à citer :

De la manière de vivre. « 1. Ayant renoncé à toute élégance « trop luxueuse, que les membres du Tiers-Ordre, dans la vie « extérieure et dans leur habillement, observent les règles de « la modération qui convient à la condition de chacun.

« 2. Ils devront fuir avec la plus grande vigilance les bals, « les spectacles immoraux et les repas licencieux.

« 3. Ils observeront la frugalité dans le boire et dans le « manger; avant et après le repas, ils invoqueront Dieu avec « piété et reconnaissance.

« 4. Ils jeûneront la veille de l'Immaculée Conception et de « la fête du patriarche saint François; on ne saurait trop louer « ceux qui observeront, de plus, le jeûne du vendredi et « l'abstinence du mercredi de chaque semaine, suivant l'an- « cienne discipline des Tertiaires.

« 5. Ils confesseront leurs péchés chaque mois, et ils s'appro- « cheront aussi chaque mois de la sainte Table.

« 6. Les Tertiaires clercs qui récitent l'office divin chaque « jour ne sont pas obligés de réciter un autre office. Les laïques « qui ne disent ni l'office canonial, ni le petit office de la sainte « Vierge, devront réciter chaque jour douze *Pater*, *Ave* et « *Gloria*, à moins qu'ils ne soient empêchés par l'infirmité.

« 7. Ceux que la loi autorise à faire un testament doivent « le faire à temps.

« 8. Dans leur famille, les Tertiaires s'appliqueront à donner « le bon exemple, à se livrer aux exercices de piété et aux « bonnes œuvres. Ils ne laisseront pas entrer dans leur maison « les livres et les journaux qui peuvent porter quelque atteinte « à la vertu, et ils en interdiront la lecture à leurs subordon- « nés.

« 9. Ils auront soin de maintenir entre eux et avec les autres « la charité et la bienveillance. Ils s'appliqueront à apaiser les « discordes particulières où ils pourront.

« 10. Ils ne prêteront jamais serment, sinon par nécessité. « Ils éviteront les paroles déshonnêtes, les plaisanteries bouf- « fonnes. Ils feront l'examen de conscience le soir pour voir « s'ils ont commis quelque faute de ce genre; s'ils se trouvent « coupables, qu'ils s'en corrigent par le repentir.

« 11. Ceux qui le peuvent commodément assisteront chaque « jour à la messe. Ils se rendront aux assemblées mensuelles « que le supérieur leur aura indiquées.

« 12. Ils mettront en commun, chacun suivant ses ressources, « une somme d'argent, pour venir en aide aux plus pauvres « des frères, surtout en cas de maladie, ou pour le service et « la dignité du culte.

« 13. Les ministres iront visiter le frère malade, ou ils « enverront quelqu'un pour remplir ce devoir de charité. En « cas de maladie grave, ils donneront les avertissements et « conseils nécessaires pour que le malade reçoive à temps les « derniers sacrements.

« 14. Les Tertiaires de la localité et les étrangers présents « assisteront aux obsèques des frères défunts, et réciteront « pour le soulagement de leur âme le tiers du rosaire institué « par le patriarche saint Dominique. Les prêtres, pendant la « messe, et les laïcs, dans la sainte communion qu'ils feront, « s'ils le peuvent, prieront pour le repos éternel du défunt. »

Ch. III. — Le chapitre III indique le mode de gouvernement et spécialement le rôle très important du visiteur annuel qui doit maintenir l'observance de la règle, rappeler les frères et sœurs à leurs devoirs par voie de monition ou d'injonction, infliger les pénitences salutaires, exclure de l'Ordre au besoin les insubordonnés et les scandaleux; en un mot garder la Fraternité dans le droit chemin et la faire avancer dans le bien.

Influence publique du Tiers-Ordre

Dès le XIII[e] siècle, deux points eurent une portée publique considérable : la prohibition du serment, et l'assistance charitable.

C'est par le serment que les suzerains s'enchaînaient leurs

vassaux, et les obligeaient à partir à la guerre. Le refus du serment libérait tous les sujets vis-à-vis de leurs seigneurs et rendait les luttes sanglantes de plus en plus rares.

Quant à l'assistance charitable, chaque Fraternité la pratiquait ou établissait pour ses membres un hospice, une maison de santé, comme nous disons aujourd'hui, et la perspective d'un secours en cas de maladie attirait force membres à la Fraternité. Cet hôpital était fondé et entretenu avec les cotisations des frères.

Influence spirituelle. — Plus profonde et plus durable fut l'influence spirituelle. La prédication de cet esprit franciscain par la parole et par l'exemple des Frères Mineurs, le développement de leur spiritualité donnée par eux aux tertiaires, voilà tout le secret du succès extraordinaire du Tiers-Ordre Franciscain, véritable école d'application du saint Évangile. J'ai essayé jadis de synthétiser la nature de cet esprit en faisant voir en lui, essentiellement et premièrement, le détachement de toutes les choses qui sont sous le ciel (1).

Quant à la spiritualité elle se ramène à trois points : I. La connaissance de Dieu, II. Le mépris de la créature, III. L'union de la volonté à celle de Dieu.

Le premier point explique cette méditation prolongée de la vie du Christ et de sa Passion dont tout auteur ou directeur franciscain parle inmanquablement. Le second nous donne la clef de cet amour de la pauvreté, mère de toutes les vertus (*vos virtutibus sublimavit*) (2), reine, dame, épouse de l'âme chrétienne. Le troisième, c'est le chemin qui mène à la prière intégrale, c'est-à-dire jusqu'à la contemplation unitive inclusivement (3). L'infusion de cet esprit franciscain, la propagation de cette spiritualité, voilà le levain qui souleva la pâte et qui réchauffa le monde refroidi.

Fruits du Tiers-Ordre

Après quoi, nous n'avons pas à nous étonner que l'arbre du Tiers-Ordre Franciscain ait porté de nombreux fruits. A vrai

(1) Cf. *L'Ame Franciscaine*, Paris, 1913, in-12.

(2) Testament de saint François.

(3) *Leçons d'histoire franciscaine*, Paris, 1917, in-12 : première et deuxième leçon.

dire, pour établir cette influence spirituelle qui déborde vite de l'âme individuelle dans la famille et la société, toute vertu ayant fatalement une répercussion extérieure, nous relevons dans l'histoire peu de faits particuliers et topiques, et nous n'avons assez souvent que des indices d'ordre général.

Pierre des Vignes, chancelier de Frédéric II, écrivait : « Les Frères prêcheurs et les Frères mineurs se sont élevés contre nous. Ils ont réprouvé publiquement notre vie et notre conduite. Ils ont brisé nos droits et nous ont réduit à néant. Et maintenant, pour achever de battre notre puissance et nous priver du dévouement des peuples, ils ont créé deux nouvelles confréries qui embrassent universellement les hommes et les femmes. Tous y accourent. A peine se trouve-t-il une personne qui ne soit inscrite dans l'une ou dans l'autre. »

En plein Kulturkampf, en 1875, le ministre prussien Falk écrivait, dans une circulaire confidentielle, aux agents du pouvoir : ... « Le Ministre désigne particulièrement les Franciscains et les Capucins comme les Ordres les plus actifs. Ces deux Ordres sont très populaires; leur activité est d'autant plus précieuse qu'ils ont à leur service ce qu'ils appellent le Tiers-Ordre qui se dérobe à tout contrôle et s'immisce dans la vie des familles en prêchant la résistance aux lois nouvelles (1). »

Aussi les Papes ont-ils choyé d'une manière particulière le Tiers-Ordre. Plus de cent bulles pontificales le recommandent ou travaillent à son enrichissement.

Et Léon XIII, dans son encyclique *Auspicato*, écrit : « Le salut « public trouva un puissant appui dans cette corporation « d'hommes qui, prenant pour guides les vertus et les règles « de leur fondateur, s'appliquaient de toutes leurs forces à « faire revivre et à remettre en honneur les mœurs chrétiennes. « Grâce à eux et à leurs exemples, bien souvent les rivalités « des partis furent étouffées ou apaisées; les armes furent « arrachées des mains des furieux; les causes de dissensions « ou de querelles furent supprimées; des secours furent ména- « gés aux pauvres et aux délaissés; le luxe, ce gouffre des « fortunes, cet instrument de dépravation, fut refréné. Ainsi « la paix domestique, la tranquillité publique, la douceur et « l'intégrité des mœurs, le sage emploi de la fortune privée et « sa conservation, toutes ces choses, en un mot, qui constituent

(1) *Directoire* du P. Eugène, Paris, éd. 1905, p. 62.

« les meilleures bases de la civilisation et de la stabilité « sociale, sortent du Tiers-Ordre Franciscain comme de leur « racine ; et c'est en grande partie à saint François que l'Europe « doit d'avoir conservé ces biens. »

Fruits nombreux en quantité. — Les Tertiaires ont vu multiplier leur nombre comme aucun autre Ordre religieux. On comptait 118.000 Tertiaires dans le Nouveau-Monde en 1686.

Il y a actuellement deux millions et demi de Tertiaires, environ, dont deux cent mille en France, sans parler du Tiers-Ordre régulier qui, pour les femmes seules, atteint au chiffre de trente-six mille.

Fruits précieux en qualité. — Le Tiers-Ordre a, de plus, été le berceau d'une douzaine de Congrégations religieuses, la recherche de la perfection pouvant conduire haut et loin. Le Tiers-Ordre compte à son actif cent cinq personnages béatifiés ou canonisés. Notoirement sanctifiées par le Tiers-Ordre : Rose de Viterbe, morte à dix-huit ans; Elisabeth de Hongrie, choisie comme patronne de l'institution franciscaine ; Angèle de Foligno, extatique sublime ; Hyacinthe Mariscotti, amoureuse de la passion du Christ, et Marguerite de Cortone, la Madeleine séraphique. A cette dernière Notre-Seigneur dit un jour : « Je t'ai plantée dans le jardin de mon amour. » — « Pourquoi, demande Marguerite, appelez-vous jardin de l'amour l'Ordre des Frères Mineurs ? » — « Parce que je ne trouve nulle part, dans le monde entier, une réunion d'âmes où il y ait tant d'amour. »

L'organisation du Tiers-Ordre « est si profondément empreinte « de l'esprit religieux qu'elle offre un ample dédommagement « à ces âmes que de fervents désirs porteraient vers la vie plus « parfaite du cloître, si des devoirs impérieux et sacrés ne les « retenaient au milieu du monde. Placé comme une société « intermédiaire entre le siècle et le cloître, le Tiers-Ordre « reçoit de celui-ci son impulsion et sa force » (P. Adolphe de Bouzillé).

Léon XIII ajoute, dans une audience de septembre 1900 : « Cette institution, observée comme il convient, a tout ce qu'il « faut pour remédier à ces maux dont la société humaine est « à notre époque si péniblement tourmentée. »

Conclusion

Quoi d'étonnant que les plus grands de la terre se soient plus glorifiés de leur qualité de Tertiaire que de leur noblesse :

Elisabeth de Bourbon, fille du roi Henri IV et femme de Philippe IV, disait : « J'ai l'honneur d'être la fille du séraphique saint François en appartenant à son Troisième Ordre. Cette qualité m'a toujours été plus précieuse que celle de reine d'Espagne. » Léon XIII, à l'audience du 18 décembre 1884, disait hautement que chaque jour avant de monter à l'autel, il récitait les douze *Pater*, *Ave* et *Gloria* du Tiers-Ordre. Et dans son encyclique *Auspicato* : « Nous nous faisons gloire d'avoir été agrégé à la famille franciscaine. »

Aussi quarante Papes ont-ils hautement recommandé le Tiers-Ordre. Continuant cette tradition pontificale, Benoit XV, ancien directeur de la Fraternité sacerdotale de Rome, disait le 4 octobre 1918 au général des Frères Mineurs conventuels : « Ainsi que nos prédécesseurs nous estimons que pour réchauffer à travers le monde la ferveur des âmes chrétiennes, il y a de très grandes ressources dans les institutions franciscaines, pourvu que, largement répandues parmi les peuples, elles y soient vivaces et florissantes. » Et dans une autre circonstance, aux Tertiaires de l'Ara-Cœli : « La règle du Tiers-Ordre n'est que l'application de l'Évangile (1). »

N'est-elle pas alors bien compréhensible, cette parole du bienheureux curé d'Ars : « La réapparition du Tiers-Ordre et sa merveilleuse propagation dans nos villes et nos campagnes : voilà le moyen choisi par la Providence pour notre résurrection morale et religieuse. »

P. Ubald d'Alençon.

(1) *La Vie Franciscaine*, n° de janvier 1921, p. 13.

Chronique d'histoire de la mystique

La vie chrétienne s'épanouit tout entière sous l'action très mystérieuse mais souverainement efficace du Saint-Esprit. Bien souvent cette action ne nous atteint qu'en passant à travers le tamis de la raison humaine, dont elle reflète alors les procédés. Mais d'autres fois elle s'exerce directement, sans autre intermédiaire créé : Dieu lui-même prend en mains le gouvernement de notre activité, pour nous mener comme il veut et où il veut. Ainsi fait-il toutes les fois qu'il appelle une âme à une perfection plus grande dans l'ordre de la sanctification personnelle, ou qu'il la destine à quelque mission extraordinaire pour le bien général de l'Église.

Dans les premiers temps du christianisme ces interventions divines, qu'elles se traduisent sous forme de grâces mystiques ou de dons charismatiques, étaient plus nécessaires que jamais. Aussi les voyons-nous se manifester à cette époque avec une fréquence et une exubérance qui ne se retrouveront plus dans les âges postérieurs. Don A. Cellini a repris, après tant d'autres, l'étude des charismes dans l'Église primitive (1). Après avoir rappelé leur caractère extraordinaire et plus ou moins temporaire, il insiste spécialement sur la prophétie et le don des langues. La prophétie est le plus important et le plus élevé de tous les dons charismatiques ; elle désigne non seulement la révélation d'un événement futur que l'homme ne saurait humainement prévoir, mais d'une façon générale la connaissance surnaturelle de tout ce qui regarde les choses de Dieu. Entendue en ce sens très large, elle peut embrasser la contemplation mystique elle-même, encore que celle-ci soit une grâce sanctifiante, et non pas un charisme. Le don des langues, qui

(1) A. Cellini, *Carismi e carismatici nel cristianesimo primitivo* (Scuola cattolica, 1919, XVI, 105, 289, 300, 446, 490).

a une relation étroite avec la prophétie, n'est autre chose qu'un don d'oraison extraordinaire : sous l'abondance des sentiments intérieurs un flux de paroles, parfois incompréhensibles et entrecoupées de chants de louange ou d'action de grâces, montait aux lèvres des fidèles, pendant que leur esprit était ravi en une sorte d'extase qui suspendait l'exercice normal de la raison.

N'allons pas croire pour autant que toute la vie surnaturelle se réduisait alors à ces phénomènes extraordinaires. Ce n'étaient là, au fond, que des états exceptionnels. Les chrétiens de cette époque vivaient de la même vie intérieure que nous, et il serait intéressant de connaître par le menu leurs idées sur ce sujet. Le R. P. Grain, O. P., a tenté de reconstituer la doctrine spirituelle de saint Ignace d'Antioche, le théophore (1) ; il a su mettre en relief les traits les plus saillants de cette grande âme, sa profonde humilité, son ardent amour pour Jésus-Christ, son désir véhément de souffrir pour Dieu. Son enseignement pourrait se résumer en un seul mot : l'union, union avec Dieu, que nous portons en nos cœurs, union avec nos supérieurs hiérarchiques, union avec nos frères, union dans la foi et dans la charité.

***

Quand on passe de saint Ignace à saint Jérôme, on s'aperçoit aussitôt de l'immense progrès qui, du début du deuxième siècle à celui du cinquième, s'est accompli dans la systématisation et le développement de la doctrine. Les lecteurs de *La Vie spirituelle* ont pu lire ici même les pages pénétrantes consacrées au grand docteur de Bethléem par le R. P. Génier, O. P. Non content d'avoir mis en lumière la physionomie si originale du saint, le R. Père nous a fait espérer encore une traduction de ses principales lettres de direction. Dans la *Revue*

(1) J. Grain, O. P., *La vida cristiana según San Ignatio martir* (La Vida Sobrenatural 1921, I, 327-337). L'idée de l'inhabitation divine en l'âme du juste, exprimée par le terme de *théophore*, mériterait d'être plus souvent méditée et rappelée aux fidèles. Pour la « vulgariser », le R. P. Caenen, S. J., vient de publier en hollandais une excellente petite brochure : *God met ons en wij met God* (chez l'auteur, Canisius-College, Nimègue).

d'ascétique et de mystique le R.P. Cavallera, S. J., a traité le le même sujet avec un peu plus d'étendue (1). L'auteur, faisant un choix judicieux entre les textes, n'y étudie que « les grandes lignes du programme de saint Jérôme, celles qu'il a développées *ex professo* et à plusieurs reprises », c'est-à-dire avant tout sa doctrine *ascétique*. Des notes abondantes renvoient d'ailleurs aux passages les plus caractéristiques des œuvres du docteur et invitent à recourir directement aux sources.

Nous profitons de l'occasion pour signaler ici un autre travail du R. P. Cavallera, qui est appelé à rendre de très grands services. Nous voulons parler de son *Thesaurus doctrinae catholicae*. Ce nouveau recueil de documents émanant du magistère ecclésiastique se distingue de l'Enchiridion de Denzinger par le fait que les textes, au lieu d'être classés suivant l'ordre chronologique, sont groupés suivant un plan méthodique (2). Au point de vue de la doctrine spirituelle, on remarquera les articles relatifs aux erreurs des Béguards, des Fraticelles, d'Eckart, Molinos, Fénelon, du synode de Pistoie et de l'Américanisme. On y trouvera aussi plusieurs numéros qui ne figuraient pas encore chez Denzinger, tels la condamnation de Guillaume de Saint-Amour, celle d'Odon de Douai et de Chrétien de Beauvais, l'enseignement de Léon XIII sur les dons du Saint-Esprit, etc.

*
* *

On ne saurait exagérer, croyons-nous, l'influence exercée sur la mystique chrétienne par les écrits connus sous le nom de Denys l'Aréopagite. Aussi faut-il saluer avec joie toute tentative faite pour éclairer la pensée d'un auteur dont se réclament tant d'écrivains spirituels. On savait déjà que, au point de vue de la doctrine philosophique, Denys se rattache au néoplatonisme. Le Dr H. Müller vient de montrer par le détail les points de ressemblance qui relient Denys à Proclus, et par Proclus à Plotin (3). Ce dernier a joué un rôle capital dans

(1) F. Cavallera, *Saint Jérôme et la vie parfaite* (Rev. d'asc. et de myst., 1921, pp. 101-128).

(2) *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii Ecclesiastici*, Paris, Beauchesne, 1920, XVIII-794 pp.

(3) Dr H.-F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos* (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des M. A., tome XX, fasc. 3-4, 110 pp.; 6,25 M.).

la formation de la pensée de Denys ; c'est à lui qu'il faut remonter pour comprendre pleinement le système philosophique qui est à la base des « Hiérarchies » et de la « Théologie mystique ». Ceux qui voudraient pousser plus à fond l'étude de ce système trouveront un guide précieux dans l'excellente dissertation de M. l'abbé Dr F. Sassen sur la théorie de la connaissance chez Plotin (1). Il est à regretter que le Dr Müller n'ait pas connu ce beau travail, qu'il aurait consulté avec fruit.

Les écrits dionysiaques ne furent pas le seul canal par où les doctrines néoplatoniciennes pénétrèrent dans le monde chrétien. Par l'intermédiaire de saint Augustin l'influence de Plotin se prolongea à travers tout le moyen-âge ; on la reconnaît plus ou moins nette, dans plusieurs théories de l'augustinisme médiéval. Il est facile de s'en convaincre en lisant la nouvelle étude du R. P. Dr Spettmann sur la doctrine psychologique de Jean Pecham (2), travail d'une réelle importance pour l'histoire de la spiritualité, et qui contribuera pour sa part à élucider plusieurs questions se rattachant à la mystique du moyen-âge. Il est rare, en effet, que les auteurs spirituels de ce temps, quand ils scrutent les profondeurs de l'âme et les mystères qui s'y cachent, suivent purement et simplement la doctrine de saint Thomas. Pour saisir leur pensée dans toutes ses nuances il est indispensable de recourir aux théories philosophiques et théologiques qui avaient cours dans le milieu où ils ont vécu.

Ceci est vrai en particulier de Tauler, dont le R. P. E. Hugueny, O. P., vient d'exposer la doctrine mystique (3). On ne comprendra guère son enseignement sur l'union à Dieu, si l'on n'a présente à l'esprit sa théorie psychologique. Qu'entend-il par le fond de l'âme, par le *gemüte*, par les facultés, par l'image de Dieu en nous ? Quelle est la nature de ces différentes réalités et en quoi se distinguent-elles ? Autant de questions préliminaires, auxquelles on trouvera, sinon une

(1) Dr F. Sassen, *De theoria cognitionis Plotini cetero ejus systemati comparata*, Sittard (Hollande), Alberts, 1919, x-198 pp.

(2) Dr P. H. Spettmann, O. F. M., *Die Psychologie des Johannes Pecham* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des M. A., t. XX, fasc. 6, 102 pp. ; 5,80 M.).

(3) Hugueny, *La doctrine mystique de Tauler* (Rev. des sciences phil. et théol., 1921, pp. 194-221).

réponse absolument définitive et complète qui fasse disparaître toute obscurité — l'état actuel de nos informations ne le permet guère, — du moins des éclaircissements qui orienteront le lecteur dans ses recherches et lui donneront la clef de bien des problèmes. Tauler vénère assurément saint Thomas, et peut-être plus encore Albert le Grand ; néanmoins, par ses maîtres Eckart et Thierry de Fribourg, ainsi que par Denys l'Aréopagite, il se rattache au système néoplatonicien, qu'il connaissait directement grâce aux écrits de Proclus et de Porphyre.

Chez Nicolas de Cuse l'influence du néoplatonisme est bien plus sensible encore. Il faudrait se garder pourtant de rattacher le cardinal rhénan à cette école : il protesterait si on voulait l'inféoder à un système philosophique quelconque. Il rêvait d'une sorte de philosophie supérieure où toutes les oppositions, même les plus irréductibles, des systèmes particuliers viendraient se fondre dans l'unité. Beau rêve, mais qui ne sera jamais qu'un rêve, s'il n'aboutit pas à l'identification formelle des contraires. M. l'abbé Vansteenberghe, que nous avons déjà appris à connaître par ses études de détail sur Nicolas de Cuse, s'est fait l'historien de cet homme prodigieux, dont l'action intense nous intéresse autant que la pensée. Le cardinal fut, en effet, un grand réformateur, et il occupe une place considérable dans l'histoire du mouvement religieux en Allemagne au XV^e^ siècle (1). Sa grande légation (1450-1452) fit passer sur le pays un grand souffle d'idéal. Elle consacra le bien qui se faisait déjà, soutint les bonnes volontés et releva les courages, elle consolida enfin et étendit les résultats obtenus par les réformes de Melk, de Bursfeld et de Windesheim. « Les Frères de la Vie Commune de Deventer (dont Nicolas fut l'élève), la congrégation de Windesheim, Denys le Chartreux (son ami), rattachent le cardinal de Cuse au mouvement de vie intérieure qui a rayonné autour de l'ermitage de Groenendael, propagé par Gérard Groot, Florent Radewyns et Jean de Scoonhoven. Si Nicolas n'a probablement pas connu les œuvres de Ruysbroeck, il a du moins respiré l'atmosphère de vie morale, de pureté, d'union à Dieu, qu'ont entretenue et répandue ses disciples, et à la faveur de laquelle naîtra l'admirable *Imitation de Jésus-Christ*. De cette atmosphère aussi l'œuvre de Cusa porte la

(1) D^r^ E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action. La pensée*. Paris, Champion, 1920, 8°, 506 pp.

trace ; et il est telle de ses phrases dont on pourrait croire que Thomas a Kempis n'a fait que la transposer, si ne l'on savait qu'il en a puisé l'idée et même la formule à la même école. »

*
* *

Cette remarque nous ramène au mouvement mystique des Pays-Bas. Ce mouvement, dont Ruysbroeck et ses disciples sont les principaux représentants, n'a pas commencé néanmoins avec eux. Pour en trouver l'origine il faut remonter jusqu'à la la fin du XII[e] siècle. C'est à cette époque que l'on voit apparaître, ou plutôt se développer l'institution des Béguines. Nombreuses sont alors les femmes dévotes, extatiques même, qui, ne pouvant ou ne voulant, pour une raison ou pour une autre, s'enfermer dans les cloîtres, mènent dans le monde une vie toute vouée à la contemplation et au service de Dieu. Bientôt la communauté de besoins et d'aspirations les porte à se grouper sous la direction d'un ou de plusieurs prêtres ; mais telle est l'affluence des postulantes que ces groupements, d'abord libres, ne tardent pas à se transformer en véritables « paroisses » distinctes et autonomes. Dans un travail d'une érudition immense (1), M. l'abbé L. Philippen s'est attaché à marquer nettement les étapes de ce développement progressif. Il étudie ensuite, jusque dans ses moindres détails, l'organisation intérieure des béguinages et le genre de vie que l'on y pratiquait. Puisse ce livre, qui jette un jour si vif sur l'histoire du sentiment religieux au moyen-âge, être bientôt traduit en français !

C'est dans ce milieu de béguines qu'il faut définitivement placer le premier auteur mystique des Pays-Bas qui ait écrit en langue vulgaire. Sœur Hadewige — c'est le nom sous lequel ses écrits nous sont parvenus — a laissé un triple recueil de poésies, de lettres et de visions. Malgré les nombreuses recherches faites jusqu'ici, l'on ignorait encore tout de sa vie, et même de l'époque où elle vécut. Les uns la plaçaient au XIII[e], d'autres au XIV[e] siècle ; certains allaient même jusqu'à l'identifier avec l'hérétique Blommardinne, combattue par Ruysbroeck.

(1) L. Philippen, *De begijnhoven*, Anvers, « Veritas », 1918, 8°, XII-490 pp.

En trois articles qui ont été justement remarqués (1), le R. P. J. van Mierlo, S. J., a fait justice de cette dernière hypothèse, en démontrant d'une façon absolument rigoureuse que Sœur Hadewige doit appartenir à la première moitié du XIIIe siècle. Pour des raisons qui seront développées ailleurs, nous croyons pourtant qu'il est possible de préciser davantage, et d'arriver, avec une probabilité voisine de la certitude, à établir que la grande mystique brabançonne n'est autre que la bienheureuse Hedwige de Nivelles, morte vers 1269.

Gérard Zerbolt de Zutphen appartient au contraire à la dernière phase du mouvement mystique des Pays-Bas, celle qui commence vers l'an 1380 pour ne s'achever qu'au moment où l'humanisme d'Erasme viendra éteindre ou vicier le sens surnaturel dans les âmes. On reconnaît généralement que Gérard occupe une place importante dans l'histoire de la spiritualité aux XVe et XVIe siècles. Cette appréciation se trouve pleinement confirmée par la récente étude (2) dans laquelle M. A. Hyma restitue à Zerbolt la paternité du grand traité inédit « Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium ». Nous ne pouvons qu'indiquer ici cet intéressant article où l'on trouvera mainte indication précieuse sur les premiers temps des Frères de la Vie Commune, et qui dénote chez M. Hyma une connaissance approfondie de la *moderna devotio*.

***

C'est toujours pour le chrétien une profonde joie mêlée de respect et de vénération que de pénétrer dans la vie intime des saints et d'y surprendre le secret de leur commerce avec Dieu. Tel est bien le sentiment que l'on éprouve en lisant les splendides prières de sainte Catherine de Sienne. Jaillies spontanément de son cœur au milieu de l'extase et recueillies avec dévotion par ses disciples, elles nous montrent comme à nu cette âme si pure telle qu'elle se voyait en face de la majesté divine. Débutant le plus souvent par un appel à l'auguste Trinité, envisagée comme lumière et vérité, elles se terminent presque

(1) J. van Mierlo, S. J., *Uit de geschiedenis van onze middeleeuwsche letterkunde* (Dietsche Warande, 1921, pp. 135, 309, 441).

(2) A. Hyma, *Is Gerard Zerbolt of Zutphen the author of the « Super modo vivendi »* (Nederl. Arch. v. Kerkgesch., 1921, 107-128).

invariablement par ce cri si émouvant : « J'ai péché, Seigneur, ayez pitié de moi. » N'est-ce pas la vivante image de l'idée qui domine toute la vie de sainte Catherine : « Je suis celui qui suis, tu es celle qui n'est pas » ? La nouvelle traduction des oraisons (1), qui vient d'être publiée, sans s'astreindre à suivre servilement le texte original, demeure néanmoins dans le pur esprit de la sainte.

***

Le petit traité *De adhaerendo Deo* ou *De l'union à Dieu* a été souvent édité sous le nom du bienheureux Albert le Grand. M. le Dr M. Grabmann a découvert récemment trois manuscrits dans lesquels l'opuscule est attribué au moine bénédictin Jean de Castel (1). Cette attribution est confirmée par certains rapprochements d'idées et d'expressions avec d'autres ouvrages du même auteur, également retrouvés par M. Grabmann. Par suite de cette importante découverte, le *De adhaerendo Deo* se trouve reporté au début du XVe siècle. Conclusion qui ne manque pas d'intérêt pour l'histoire de la mystique et à laquelle on aurait pu arriver encore par une autre voie : nous voulons dire par l'examen des sources littéraires du traité. Ce dernier se présente, en effet, comme la quintessence de tout ce que les Pères et les auteurs spirituels ont écrit de mieux sur l'union consommée avec Dieu. Jean de Castel ne se contente pas de reproduire la pensée de ses devanciers, il leur emprunte aussi les termes, et la plupart du temps il transcrit presque littéralement. Il devient possible dès lors de déterminer assez exactement les influences qui se sont exercées sur l'auteur. Parmi les écrivains cités textuellement nous avons remarqué saint Augustin, Cassien, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, l'auteur du *De spiritu et anima*. Le XIIIe siècle est représenté par le franciscain David d'Augsbourg, saint Bonaventure et saint Thomas. Eckart et Suso étaient également

(1) *Les oraisons de sainte Catherine de Sienne traduites de l'italien en français par un religieux dominicain.* Paris, Art Catholique, 1919, in-16, 264 pp., 5 fr.

(2) Prof. Dr M. Grabmann, *Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des M. A.* (Bened. Monatschrift, 1920, 196-202) ; *Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins « De adhaerendo Deo »* (Tübinger The l. Quartalschrift, 1920, 186-235).

connus de l'auteur, de même que Ludolphe le Chartreux. Les derniers auteurs utilisés sont les deux chefs du mouvement mystique dans les Pays-Bas au XIV[e] siècle : Ruysbroeck et Gérard Groot.

Nous avons déjà signalé l'influence exercée par l'école de Windesheim sur la réforme religieuse inaugurée en Espagne par Garcia de Cisneros. Cette réforme provoqua à son tour au XVI[e] siècle un grand courant de vie mystique, qui, s'il fut une véritable bénédiction pour le royaume catholique, donna lieu néanmoins aux excès regrettables des *Alumbrados* ou *Illuminés*. Le R. P. Colunga, O. P., a résumé en quelques pages l'histoire de cette secte et a cherché à en fixer les doctrines les plus caractéristiques (1).

Ces excès expliquent en partie la réaction antimystique qui se produisit en Espagne dans le dernier quart du XVI[e] siècle et dont la condamnation du Père Balthasar Alvarez, confesseur de sainte Thérèse, forme un des épisodes les plus remarquables. Avec sa précision habituelle et la sûreté d'information qu'on lui connaît, le R. P. Dudon, S. J., a retracé toute cette histoire si instructive (2). Voici quelles sont ses conclusions : Le P. Alvarez enseignait « que les diverses formes de l'oraison mystique n'étaient pas, en droit, des raretés concédées par le Saint-Esprit à quelques privilégiés bien comptés. A son avis, la forte abnégation, prêchée par les Exercices et les Constitutions de saint Ignace, devrait s'épanouir comme infailliblement, vu la munificence divine, dans les dons de l'oraison mystique. Loin de lui paraître un obstacle à cette logique surnaturelle, la vie apostolique des ouvriers de la Compagnie de Jésus lui semblait au contraire une raison de plus pour que le Seigneur répandît dans l'Ordre, avec abondance, les faveurs d'une oraison plus haute ». Comment cette doctrine fut-elle jugée? « Nous devons affirmer, continue le R. P. Dudon, qu'il fut demandé au P. Alvarez, par ses supérieurs, non seulement de retirer ses pénitents, quels qu'ils fussent, de la voie d'oraison qu'il leur enseignait, mais d'abandonner celle qu'il suivait lui-même... Emus des excès de quelques contemplatifs, les

(1) P. Colunga, O. P., *Los Alumbrados españoles*, Salamanque, 1919, in-8, 20 pp.

(2) P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthasar Alvarez* (1573-1578) (Rev. d'asc. et de myst., 1921, p. 36 ss.).

supérieurs de la Compagnie de Jésus ont conclu que pratiquer soi-même et enseigner aux autres l'oraison affective et l'oraison de silence était une infidélité à saint Ignace. La conclusion ne vaut pas; elle valait pour Alvarez moins que pour tout autre... Plus tard on reviendra au point d'équilibre. Le 8 mai 1599 le P. Claude Acquaviva envoyait à toute la Compagnie dont il était le général, une lettre sur la pratique de l'oraison et de la pénitence d'après l'institut. Après avoir blâmé ceux qui prématurément et témérairement voudraient prendre leur vol vers la haute contemplation, il ajoute : « Cependant il ne faut pas dépasser les bornes, ni aller, *contre l'expérience bien constante des saints Pères*, jusqu'à mépriser la contemplation et l'interdire aux nôtres ; car il est bien constaté, par l'expérience et l'autorité de bon nombre de Pères, que la vraie et parfaite contemplation a plus de force et d'efficace que toutes les autres méthodes d'oraison pour dompter et abattre l'orgueil humain, pour exciter les âmes tièdes à exécuter les ordres des Supérieurs et à s'employer avec ardeur au salut des âmes. » — C'est ce que le R. P. Dudon appelle « la moralité de l'histoire ».

*
* *

Parlant de l'action de la sainteté à travers les siècles, Dom Guéranger écrivait en 1858 : « Si l'on veut se rendre compte de la condition plus ou moins normale d'une période de temps ou d'une société, le thermomètre de la sainteté est à consulter, si l'on peut ainsi parler... D'autre part une histoire n'est pas complète, si elle n'est en même temps histoire littéraire en un certain degré... Le XVII[e] siècle, quoique appelé à une moindre auréole de sainteté que le précédent, offre encore d'assez belles manifestations du principe surnaturel dans les hommes de Dieu... La France doit beaucoup à saint François de Sales, et c'est justice de le regarder comme l'un des principaux auteurs de ce *mouvement ascensionnel du sens chrétien dont notre patrie fut favorisée durant un demi-siècle*. Grâce à cette heureuse réaction la France recommence à compter, durant cette période, parmi les nations chez lesquelles fleurit la sainteté... Vincent de Paul clôt la liste des saints français au XVII[e] siècle. Il s'éteignit en 1660, et depuis lors la France, glorieuse de tant de côtés, demeura stérile en saints. Il est vrai que c'est précisé-

ment cette période que l'on célèbre le plus hautement aujourd'hui. Néanmoins, que l'historien ne néglige pas de rechercher les causes de cette *énervation du sens chrétien* chez nous, à l'époque même où l'on écrivait avec tant d'éloquence sur les sujets religieux... Evidemment, le sens surnaturel s'était appauvri, le naturalisme avait gagné sourdement (1). »

N'est-ce pas, trois quarts de siècle à l'avance, le programme nettement tracé de la grande *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (2) de M. Brémond ? Les quatre gros volumes publiés jusqu'ici ne sont autre chose que le développement des idées émises par Dom Guéranger et en fournissent une confirmation éclatante. Avec une maîtrise et une finesse d'analyse psychologique que personne ne lui contestera, M. Brémond y raconte la naissance et les progrès du vaste courant religieux qui remplit la première moitié du XVII[e] siècle. « Ce courant n'est pas simplement dévot, il est mystique au sens propre et sublime de ce mot. Pendant cette période, chez nous, en France, dans les deux clergés, dans toutes les congrégations de femmes, dans toutes les classes de la société, les mystiques abondent. Tel est le fait capital, que l'on n'avait pas encore vu, que l'on n'a plus revu depuis, celui qui domine tous les autres et vers lequel tous les autres convergent. » C'est d'abord (1590-1620) une floraison soudaine, *l'Invasion mystique* (t. II), dont le *Traité de l'amour de Dieu* marque comme l'apogée. Une fois déchaîné, le mouvement va toujours grandissant : depuis la mort de saint François de Sales (1622) jusqu'à la majorité de Louis XIV (1661) « c'est un progrès constant, une diffusion et comme une organisation magnifique ». Ce sera la matière des quatre ou cinq volumes qui porteront le titre de *Conquête mystique*, et dont deux seulement ont paru jusqu'à ce jour : t. IV, L'école de Port-Royal, et t. V, L'école du P. Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus.

Le premier volume, d'un caractère tout différent des autres, sert d'introduction. L'auteur y étudie les tendances communes, l'esprit foncier du monde *dévot* (par opposition à *mystique*)

(1) Extrait d'un des articles sur le *Naturalisme dans l'Histoire* (journal l'*Univers*, 21 mars 1858), qui ont été réunis plus tard en volume sous le titre d'*Essais sur le Naturalisme*.

(2) Chez Bloud, Paris. Le t. I[er], *L'Humanisme dévot* (1580-1660), vient d'être réédité.

durant cette période, et recherche la cause historique qui a présidé à l'éclosion de ce grand mouvement mystique. Cette cause, il la trouve dans l'humanisme de la Renaissance : « L'histoire dévote du temps d'Henri IV et de Louis XIII est le dernier chapitre de l'histoire de la Renaissance. » C'est cette idée qui domine l'ouvrage entier et en donne tout l'esprit ; de là le titre de ce premier volume : l'*Humanisme dévot*.

Mais, nous le demandons : si le XVII[e] siècle, dans sa première moitié, a été si dévot, s'il a été mystique, est-ce à l'humanisme qu'il le doit ? Ne lui suffisait-il pas pour cela d'être chétien, et l'Évangile n'avait-il pas tout ce qu'il faut pour le conduire à cette hauteur ? Qu'aurait dit saint François de Sales, s'il s'était vu rapproché de cet Érasme dont M. Brémond nous vante la « tendre piété », et qu'on célébrait encore ces jours-ci comme l'ancêtre du rationalisme moderne ? Les auteurs du XVII[e] siècle ont cru, sans doute, devoir sacrifier dans une certaine mesure au goût de leur temps (1), et en ce sens M. Brémond a parfaitement raison de caractériser cette époque par les mots : humanisme dévot ; mais est-ce *pour cela* que ces auteurs ont été dévots, et surtout mystiques ? « L'humanisme, nous dit M. Brémond, est essentiellement une tendance à la glorification de la nature humaine. » Comment une pareille tendance pourrait-elle favoriser la vie mystique, qui, elle, est essentiellement et, pour ainsi dire, doublement surnaturelle ? Les faits parlent d'ailleurs plus fort que la logique : n'est-il pas avéré que les partisans, même chrétiens, même dévots, de la théologie « humaine » se sont toujours montrés, dans leur ensemble, très défiants vis-à-vis du mysticisme ? Le volume consacré à l'école du P. Lallemant est là pour le montrer. Concluons donc que le XVII[e] siècle n'a pu être mystique que dans la mesure où le sens chrétien l'a emporté sur les tendances humanistes. Si tout ce beau mouvement s'est effondré si tôt, c'est que l'esprit

(1) Voici un témoignage très significatif de saint François de Sales à ce sujet : parlant des premiers livres du *Traité de l'Amour de Dieu*, ceux précisément que M. Brémond appelle *la charte magnifique de l'humanisme dévot*, il écrit : « Les quatre premiers livres, et quelques chapitres des autres, pourraient sans doute être omis au gré des âmes qui ne cherchent que la seule pratique de la sainte dilection ;... (mais) j'ai eu en considération la condition des esprits de ce siècle, et je le devais : il importe beaucoup de regarder en quel âge on écrit. »

surnaturel, qui est l'essence même du christianisme, avait été ébranlé : il l'avait été, non seulement par les théories pseudo-surnaturelles du jansénisme, mais aussi par les germes morbides contenus dans l'humanisme. Dom Guéranger l'avait dit avec raison : « Evidemment le sens surnaturel s'était appauvri, le naturalisme avait gagné sourdement. »

***

Dans son deuxième volume, M. Brémond parle de la vogue extraordinaire dont jouirent au XVII[e] siècle les Exercices de saint Ignace. Un exemple de cette influence se trouve dans la « Courte méthode pour faire l'oraison mentale », que le maître général des dominicains, Nicolas Ridolfi, adressa en 1642 aux novices de son ordre, et qu'on vient de traduire en anglais (1). Le Père Ridolfi avait été l'élève des Jésuites à Rome et eut longtemps pour directeur saint Philippe Neri.

Le P. André Baiole, S. J. († 1660), se rattache à ces auteurs spirituels que M. Brémond appelle « l'extrême droite spirituelle de la Compagnie de Jésus ». Il est à regretter qu'il n'ait pas trouvé place dans le t. V de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, où sont retracées les doctrines et les vicissitudes de cette remarquable école. Il aurait mérité d'autant plus une étude approfondie, que son œuvre, au lieu d'être le recueil plus ou moins artificiel d'instructions religieuses simplement reliées par une pensée commune, se présente comme une véritable synthèse, où l'unité de la vie spirituelle, ascétique et mystique, est magnifiquement mise en relief. Nous n'en citerons que ce passage : « Que si on m'accorde que c'est une action digne de louange, de désirer le plus haut degré de l'humilité, de la piété, de la charité et de toutes les autres vertus, je m'étonne qu'on doute s'il est permis d'aspirer au plus haut degré d'oraison (il s'agit, d'après le contexte, de la contemplation mystique). Si je puis demander à Dieu la plus haute perfection des autres vertus, qui m'empêche de demander celle de l'oraison intérieure, puisque, avec la grâce de

(1) *A short method of mental prayer by the most reverend Father Nicholas Ridolfi*, translated into English by Fr. R. Devas, O. P. Londres, Burns, 1920, in-16, XVIII-135 pp.

Dieu, je puis acquérir l'une et l'autre, et que toutes deux servent beaucoup à la gloire de Dieu et à la perfection de mon âme? » Après avoir rapproché cet enseignement de celui, absolument identique mais plus développé, du P. de Clorivière, le R. P. A. Valensin, S. J., à qui revient l'honneur d'avoir mis en lumière cet auteur spirituel (1), termine par cette conclusion : « Tant par ses relations que par son caractère, le P. André Baiole paraît devoir être considéré comme un témoin de la spiritualité *traditionnelle* ».

*
* *

« Spiritualité *traditionnelle* » : l'épithète n'est pas oiseuse, nous aurons souvent l'occasion de le remarquer; et c'est en vain qu'on cherche parfois à insinuer des doutes à ce sujet. Nous entendions tout à l'heure le général des Jésuites, le P. Acquaviva, rappeler que ce serait aller « contre l'expérience bien constante des saints Pères » que de mépriser la contemplation et de l'interdire aux âmes. Dom Guéranger avait puisé la même conviction dans sa connaissance admirable de l'histoire de l'Église, et quand sa fille spirituelle, madame Cécile Bruyère, abbesse de Solesmes, en héritière fidèle de sa pensée, inscrivit ce titre en tête de l'ouvrage où elle défendait la même doctrine : « La vie spirituelle et l'oraison *d'après la sainte Écriture et la tradition monastique* » (2), elle savait que ce n'était pas là une affirmation en l'air. « Il est bien rare, y est-il dit, et même impossible d'admettre dans la pratique, que les âmes, fidèles à Dieu jusqu'à parcourir la voie de conformité parfaite à la volonté divine, demeurent frustrées de toutes les grâces de l'autre voie (celle de la contemplation mystique). Par le fait, les deux éléments (ascèse et mystique) se confondent; et si l'un peut dominer sur l'autre et paraître l'emporter, il est autant inadmissible de supposer qu'on puisse arriver à l'union divine par l'action seule, qu'il serait impossible d'y prétendre par la contemplation sans y joindre la pratique des vertus. Dès que la charité atteint certaines proportions dans l'âme, elle lui obtient des grâces spéciales et infuses. » Le livre de l'abbesse de

(1) A. Valensin, S. J., *Une étude synthétique de la vie intérieure au début du XVII^e siècle* (Rev. d'asc. et de myst., 1921, pp. 161-177).

(2) Nouvelle édition, Tours, Mame, 1920, XVIII-471 pp.

Sainte-Cécile, fruit d'une expérience consommée et d'une profonde connaissance de la théologie mystique, a été traduit déjà en plusieurs langues, et arrive aujourd'hui à sa quatrième édition. L'avidité même avec laquelle il a été demandé de toutes parts est, à elle seule, une recommandation. Nous nous garderons de lui décerner des éloges qui pourraient paraître suspects sous la plume d'un fils de Dom Guéranger ; nous nous bornerons à exprimer le souhait que l'on puisse bientôt nous donner la vie de cette âme si merveilleusement éclairée d'en haut, pour qui les voies les plus cachées de la mystique ne semblaient avoir aucun secret.

Abbaye St-Paul,
Oosterhout (Hollande).

Dom J. Huyben, O. S. B.

Dom Savinien Louismet, O. S. B. : **The Mystical Knowledge of God**, 1 vol., 78 pp., 2e éd., 1918. — **The Mystical Life**, 1 vol. in-8, xxxi-128 pp., 2e éd., 1918. — **Mysticism. True and false**. 1 vol. in-8, xviii-145 pp., 2e éd., 1919. Londres, Burses and Dates.

Les ouvrages de spiritualité publiés par Dom Savinien Louismet, bénédictin de l'abbaye de Buckfast (Angleterre), constituent un bel effort pour ramener les âmes à la notion et à la pratique de la vraie et saine mystique, et se rattachent par là même au mouvement de sage réaction inauguré dans cette revue. L'auteur n'a pas traité le sujet d'un point de vue académique, dans une forme strictement théologique. Il ne discute pas les diverses opinions et ne justifie pas, par la méthode rationnelle, sa manière de voir. Il expose simplement sa doctrine, dont il détient d'ailleurs les preuves et qu'il a puisée aux meilleures sources. Il vise surtout à la pratique.

Le premier ouvrage traite de la connaissance mystique, de sa nature et des moyens de développer cette connaissance. La connaissance mystique est la connaissance de Dieu qui a pour principe et pour terme l'amour divin. L'auteur l'oppose à la connaissance naturelle et à la connaissance de la foi. A première vue, cette façon de distinguer et d'opposer la connaissance mystique à la connaissance de la foi, doit plutôt déplaire,

la connaissance mystique restant toujours une connaissance de la foi, et l'amour n'étant pas un principe immédiat de connaissance. Mais l'auteur — on s'en aperçoit bien vite — entend ici par foi la foi informe que n'anime pas l'ardeur de la charité ; à cette connaissance purement abstraite, dépourvue de l'expérience du divin, il ramène également la connaissance théologique purement spéculative. Il y aurait eu moyen de dire les choses autrement et avec plus de précision.

Le second volume, intitulé *la Vie Mystique*, débute par une description de la vie mystique, signale la loi du progrès et les trois étapes de la vie mystique. Le chapitre VI souligne, d'une manière très ferme, l'unité de la vie spirituelle : il n'y a pas d'antagonisme entre la divine contemplation et la vie active. Dans le reste de cet ouvrage, l'auteur explique la part d'action qui revient, dans la vie mystique, à la Très Sainte Trinité, au Père, au Verbe, à la sainte Humanité du Verbe, au Saint-Esprit, à l'Église du Christ, à l'homme lui-même, et insiste sur cette vérité que le juste, aidé de la grâce, est à même de développer toujours de plus en plus sa capacité de vie et d'action divine.

Le troisième volume traite de la vraie et de la fausse mystique, et distingue d'abord l'essentiel dans la vie mystique des phénomènes extraordinaires ou miraculeux. L'auteur oppose ensuite à la vie mystique l'état de tiédeur et les contrefaçons de la mystique qui se sont fait jour aussi bien au dehors qu'au dedans de l'Église ; puis la négation de la vie mystique, l'état de péché mortel, qu'il considère dans l'homme et dans l'ange déchu. Il soumet ensuite au lecteur l'ordre mystique que révèle l'univers et ouvre des horizons sur le ciel, où seront célébrées « les noces de l'Agneau ».

Deux autres volumes doivent suivre et compléter la série : *Mysticisme, ce qu'il n'est pas, ce qu'il prétend être*, — *La divine contemplation propre à toutes les âmes de bonne volonté*, ou l'art de vivre avec Dieu. Nous applaudissons à la tâche que s'est fixée Dom Louismet et à la part de l'œuvre déjà réalisée. Avec la *Revue des Jeunes* nous louons « l'accent chaud et pénétrant qui caractérise ces volumes, le charme du style direct et familier, et cependant éloquent, de cette éloquence ardente, dédaigneuse de toute rhétorique, où l'on sent une âme d'apôtre qui vous presse d'adhérer aux seuls vrais biens ».

RAYMOND-M. MARTIN, O. P.

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME II DE LA DEUXIÈME ANNÉE

AVRIL-SEPTEMBRE 1921

Les principes et la pratique

M.-V. Bernadot. — La place de la liturgie dans la spiritualité dominicaine 385
R. Cathala. — L'oraison dominicaine 396
E. Dublanchy. — Degrés de perfection dans la dévotion à Marie. 172
R. Garrigou-Lagrange. — La perfection de la charité . . . 1
Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine. . . . 365
E. Hugon. — La vie spirituelle avec le Christ en Dieu . . 161, 417
D. Joret. — A l'école du Maître intérieur. 21
H.-D. Noble. — L'unité de la conscience morale 95
La conscience vertueuse 425
V. Osende. — Les étapes de la vie intérieure. 241
Dom Jean de Puniet. — La louange divine 443
Ch. Sauvé. — Comment Dieu s'occupe de chacun de nous . . 81

Les Maîtres et les Modèles

J. Gauderon. — La lecture spirituelle d'après le B. Jean Eudes. 185
R. Gényer. — La doctrine spirituelle de saint Jérôme . . . 48
R. Martin. — Le développement historique de la spiritualité dominicaine 352
Dom M. Noetinger. — La contemplation d'après Walter Hilton. 453
Dom E. Pichery. — Les Conférences de Cassien 55

Dom B. Maréchaux. — La paternité de saint Joseph 1
La vie intérieure de saint Joseph . . 2
H. Petitot. — La vie mystique et ascétique de Jeanne d'Arc . 1
Saint Dominique 3
***. — La Mère Marie de Jésus Deluil-Martiny 4

Textes anciens

Saint Basile. — Lettre spirituelle. 2
Jean Cassien. — Tentation de lassitude 6
Saint Ephrem. — Le sacerdoce 1
Ubald d'Alençon. — Textes choisis sur la prière au moyen-âge. 2

Les Idées et les Œuvres

Mgr de la Porte. — La prédication des choses spirituelles. . 2
J. Maritain. — A propos de la question juive 3
Mgr Farges. — A propos de la perception immédiate de Dieu. 2
Ubald d'Alençon. — Le Tiers-Ordre franciscain 4
J. Missoffe. — La ligue spirituelle des groupements professionnels 77, 1
***. — Les Amies des infirmes. 1

Bulletins bibliographiques

Hagiographie 156, 3
Liturgie. 2
Histoire de la mystique 144, 4
Spiritualité dominicaine 4

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne